REVISTA TEOLOGICĂ

SERIE NOUĂ, Anul VIII (80), Nr. 4, OCT.-DECEMBRIE, 1998

EDITURA MITROPOLIEI ARDEALULUI
— SIBIU —

REVISTA TEOLOGICĂ

ORGAN PENTRU ŞTIINŢĂ ŞI VIAŢĂ BISERICEASCĂ
ÎNTEMEIAT ÎN 1907

CUPRINS

REVISTA TEOLOGICĂ

— REVISTA OFICIALĂ A MITROPOLIEI ARDEALULUI —

4

SERIE NOUĂ, Anul VIII (80), Nr. 4, OCT.-DEC. 1998

Tiparul TIPOGRAFIEI EPARHIALE SIBIU

REVISTA TEOLOGICĂ

ORGAN PENTRU ŞTIINŢA ŞI VIAŢA BISERICEASCĂ
ÎNTEMEIAT ÎN 1907

REDACŢIA ŞI ADMINISTRAŢIA

ARHIEPISCOPIA SIBIULUI, STR. MITROPOLIEI NR. 24
C. v. 45.10.4.09.2, B.C.R. Sibiu

† ANTONIE

DIN MILA LUI DUMNEZEU ARHIEPISCOP AL SIBIULUI
ŞI MITROPOLIT AL ARDEALULUI, CRIŞANEI
ŞI MARAMUREŞULUI

Prea Cuvioşilor stareţi, prea Cuvioaselor stareţe, întregului cin monahal, prea cucernicilor protopopi şi preoţi şi tuturor binecredincioşilor creştini din întreaga noastră Eparhie:

**Har, milă şi pace de la Dumnezeu,
iar de la noi, arhierească binecuvântare!**

*„Astăzi s-a născut
Cel făr' de-nceput,
Cum au spus proorocii".*

Iubiţii mei fii sufleteşti,

Cu ajutorul lui Dumnezeu ne-au sosit încă o dată sărbătorile cele mari ale creştinătăţii în prag de An Nou, sărbători ce ne umplu sufletul de o bucurie şi de o lumină cerească.

Din an în an ne întâlnim în biserici în noaptea sfântă a Crăciunului ca să ne aducem aminte şi să prăznuim împreună, în rugăciuni de preamărire şi de mulţumire, cel mai mare eveniment ce s-a putut petrece cândva pe pământ: Naşterea Domnului nostru Iisus Hristos.

Praznicul acesta este pentru noi toţi un prilej de aleasă bucurie, de petrecere duhovnicească, de reculegere şi de întâlnire frăţească a tuturor celor de un neam şi de o credinţă, în rugăciune şi în cântec de colind strămoşesc în biserici şi acasă.

Ne-a învrednicit încă o dată bunul Dumnezeu să ajungem în această sfântă şi binecuvântată zi a Crăciunului; să prăznuim această noapte de taină şi, împreună cu îngerii, închinându-ne cu păstorii şi călătorind cu magii, să cântăm iarăşi: **„Mărire întru cei de sus lui Dumnezeu şi pe pământ pace, între oameni bunăvoire"** (Luca 2, 14).

Să dăm slavă deci lui Dumnezeu că ne-a hărăzit din nou darul să ne împărtăşim din **„lumina cunoştinţei"** şi să rostim cu însufleţire străvechea cântare a Bisericii în care zicem:

„Naşterea Ta, Hristoase, Dumnezeul nostru, răsărit-a lumii lumina cunoştinţei; că întru dânsa cei ce slujeau stelelor, de la stea s-au învăţat

să se închine Ţie, Soarelui dreptăţii, şi să te cunoască pe Tine, Răsăritul cel de Sus, Doamne, mărire Ţie!"

Sărbătoarea Naşterii Domnului ne cheamă pe toţi să cugetăm **„iară şi iară"** ca şi cum am lua parte noi înşine ca nişte contemporani la acest eveniment deosebit, care a fost venirea în lume a Fiului lui Dumnezeu **„chip de rob luând"** (Filipeni 2, 7).

Sărbătoarea Crăciunului ne îndeamnă să medităm în acelaşi timp la rostul întrupării în istoria mântuirii neamului omenesc şi la taina renaşterii noastre în credinţa în Fiul lui Dumnezeu **„întrupat de la Duhul Sfânt şi din Fecioara Maria"**.

Iubiţi credincioşi,

Mântuitorul Iisus Hristos, Cel a cărui naştere trupească o prăznuim astăzi, ni L-a descoperit nouă pe Tatăl, pe Dumnezeu Cel pe care **„nimeni din oameni nu L-a văzut"** (II Tim. 6, 16). Fără întruparea pe pământ a Fiului lui Dumnezeu, n-am fi ştiut niciodată nimic sigur despre Dumnezeu pentru că numai Fiul **„care este în sânul Tatălui"** (Ioan 1, 18), numai Acesta L-a văzut (Ioan 6, 46) şi numai Acesta putea să ne dea despre El o mărturie neîndoielnică. Şi ne-a şi dat-o. Ne-a descoperit mai întâi că Dumnezeu există, că El este Acela care a zis despre Sine: **„Eu sunt Cel ce sunt"** (Exod 3, 14). Ne-a învăţat apoi că Dumnezeu este **„Tatăl nostru"** (Matei 6, 9) şi că de la El **„vin toate lucrurile"** (I Cor. 8, 6), că **„toată darea cea bună şi tot darul desăvârşit se pogoară de Sus, de la Părintele luminilor"** (Iacov, 1, 17).

Din purtarea de grijă faţă de noi, Tatăl ne-a trimis pe Fiul ca să ne descopere voia Sa, să ni se descopere pe Sine ca Fiu al lui Dumnezeu şi să ne dea un îndrumar de viaţă. Tot ceea ce ne-a învăţat El vine de Sus, de la Dumnezeu-Tatăl, precum Însuşi mărturiseşte, pentru că El şi Tatăl una sunt (Ioan 10, 30).

Din acest motiv I se cuvine aceeaşi închinare ca şi Tatălui, precum este scris: **„Ca toţi să cinstească pe Fiul, cum cinstesc pe Tatăl. Cel ce nu cinsteşte pe Fiul, acela nu cinsteşte nici pe Tatăl, cel ce L-a trimis"** (Ioan 5, 23).

Prin urmare, nu ne mântuim decât urmând învăţătura şi poruncile Mântuitorului Hristos, Cel care a venit în lume **„la plinirea vremii"** (Gal. 4, 4), ca să ne descopere taina vieţii şi a morţii, rostul nostru pe acest pământ şi soarta noastră după ce vom trece dincolo şi ne vom întâlni cu El.

El, Hristos, rămâne până la sfârşitul veacurilor **„piatra cea din capul unghiului"** (Ef. 2, 20) şi fără El nu putem face nimic din cele ce se cuvin să facem, după cuvântul Sf. Ap. Pavel: **„Nimeni nu poate pune altă temelie, afară de cea pusă, care este Iisus Hristos"** (I Cor. 3, 11).

Mântuitorul a venit în lume ca să ne descopere învederat şi pe Sfântul Duh, cea de a treia persoană a Sf. Treimi, pe care El îl numeşte **„Mângâietorul"** şi **„Duhul Adevărului"** (Ioan 15, 26).

Duhul Sfânt este Acela care ne luminează mintea spre toată înţelegerea, spre gândirea cea dreaptă, El fiind **„cel ce a grăit prin prooroci"**, cum îl numim în Simbolul Credinţei.

Iată deci cum prin întruparea Mântuitorului ni se face cunoscută întreaga Sf. Treime: Tatăl, Care este creatorul lumii, al **„tuturor celor văzute şi nevăzute"**, Fiul, Cel care a răscumpărat-o, şi Duhul Sfânt, Cel care a desăvârşit-o, sfinţind-o şi îndumnezeind-o.

Sărbătoarea Crăciunului ne dă prilejul de a rememora în fiecare an evenimentul petrecut acum 1998 de ani şi, în acelaşi timp, să ne reîmprospătăm credinţa noastră în Dumnezeu şi în Fiul său preaiubit, Iisus Hristos, şi aşa să ne facem vase alese pentru a primi harul Sf. Duh prin care, aşa cum spune cântarea bisericească, **„tot sufletul viază... şi se înalţă cu sfinţenie de taină"**.

În acelaşi timp Biserica ne povăţuieşte să nu rămânem doar simpli spectatori ai tainei petrecute atunci, ci să ne străduim să redevenim şi noi asemenea Pruncului înfăşat în ieslea Betleemului, curaţi de păcate şi slobozi de orice răutate şi să ne reînnoim simţirile şi gândirea, aşa cum ne îndeamnă marele apostol al neamurilor Pavel: **„Să ne înnoim în duhul minţii noastre şi să ne îmbrăcăm în omul cel nou, cel după Dumnezeu, zidit întru dreptate şi în sfinţenia adevărului"** (Efeseni 4, 23—24).

Naşterea Domnului are şi menirea de a ne chema mereu să ne renaştem duhovniceşte, să creştem până la **„statura bărbatului desăvârşit"** (II Petru 1, 4) şi, împlinind poruncile şi toată dreptatea, **„să lucrăm cu frică şi cu cutremur la mântuirea noastră"** (Filipeni 2, 12).

Chemarea aceasta ni se adresează tuturor şi de ascultarea ei depinde viaţa noastră de aici, de pe pământ, şi viaţa noastră dincolo, în Împărăţia Cerurilor. Să ne pregătim drept aceea urmând învăţăturile Bisericii, maica noastră a tuturor, urmând sfintelor ei predanii, Legea noastră strămoşească ortodoxă întru care s-au născut, au trăit, s-au nevoit şi s-au mântuit sfinţii noştri înaintaşi întru trăirea dreptei credinţe.

Să ne ferim de cei ce vin de peste mări şi ţări să ne „binevestească", chipurile, Evanghelia lui Hristos după aproape 2000 de ani de creştinism autentic la noi, la români, să nu ne aplecăm urechea la învăţăturile lor neconforme cu Sf. Scriptură şi cu Sf. Tradiţie. Rămânând credincioşi Bisericii, rămânem credincioşi lui Hristos şi învăţăturilor Lui, pe care ni le-a lăsat ca moştenire de preţ, mărturisind **„un Domn, o credinţă, un botez"** (Efeseni 4, 3). El ne-a învăţat să trăim în unitate, în pace, în bună înţelegere între noi, nu în dezbinări şi în împărţiri, ci a dorit ca pacea Lui, **„care covârşeşte toată mintea"**, să domnească în toată lumea (I Cor. 7, 15).

Iubiţii mei fii sufleteşti,

Peste câteva zile vom intra în Noul An 1999. Vă aduc şi eu **„Vestea minunată"** a acestei intrări în Noul An. Vă felicit pe toţi cei care v-aţi învrednicit de această zi, cu ani binecuvântaţi cu pace şi cu sănătate.

Pe culmea dintre ani se cade să mulţumim lui Dumnezeu pentru toate darurile pe care ni le-a hărăzit, ca şi pentru încercările pe care ni le trimite pentru a ne încerca în credinţa noastră, şi să-L rugăm să binecu-

vinteze cu belșug și pace **„cununa anului"** ce se ivește la orizont, și cu sănătate și mântuire pe noi pe toți.

Să ne aducem aminte în aceste zile sfinte de sărbătoare de toți frații noștri și mai ales de cei aflați în suferințe, în necazuri și strâmtorări, de cei aflați în spitale și în închisori, de cei singuri și oropsiți și să le stăm în ajutor, făcându-i să înțeleagă prin aceasta că nu sunt părăsiți și că noi suntem alături de ei și că îi iubim și prin ajutorul nostru le arătăm dragostea noastră de creștini și de români.

Să petrecem așa cum se cuvine aceste sărbători ale Nașterii Domnului, Anului Nou și Bobotezei, după tradiția noastră românească și creștinească și după cuvântul Sf. Ap. Pavel care ne îndeamnă **„Să umblăm cuviincios ca ziua: nu în ospețe și în beții, nu în desfrânări și în fapte de rușine, nu în ceartă și în pizmă, Ci îmbrăcați-vă în Domnul nostru Iisus Hristos"** (Romani 13, 13), și după cuvântul colindei din bătrâni,

„Și nu uita, când ești voios,
Creștine, să fii bun!"

Cu aceste gânduri și simțăminte creștinești, Vă îmbrățișez pe toți întru această sfântă zi de Crăciun în dragostea mea de părinte sufletesc și rog pe Dumnezeu să vă binecuvinteze viața, familiile și ostenelile Dvs. și să vă ajute să petreceți cu bine sărbătorile Nașterii Domnului, Anului Nou și Bobotezei cu pace și sănătate.

Harul Domnului nostru Iisus Hristos să fie cu noi cu toți.

Sărbători fericite!

La mulți ani!

Al vostru al tuturor,
de tot binele voitor și rugător
către Domnul cel născut în Betleem,

† A N T O N I E

Arhiepiscop și Mitropolit

† BARTOLOMEU

PRIN HARUL LUI DUMNEZEU, ARHIEPISCOP AL VADULUI, FELEACULUI ŞI CLUJULUI

Iubitului nostru cler şi popor: har, pace, ajutor şi milă de la Dumnezeu, iar de la noi, arhierească binecuvântare!

Iubiţii mei fii sufleteşti,

Iată, sărbătoarea Naşterii Domnului se află iarăşi în mijlocul nostru, cu tot alaiul ei de icoane, colinde, cântece de stea, pregătiri, alergături, îngrijorări şi speranţe, cu tot belşugul ei de lumini şi de umbre. Iată că şi în anul acesta ne-am adunat în peştera din Betleem, la ieslea în care S-a născut dumnezeiescul Prunc, ca să-L regăsim, să-L învăluim cu privirea, să-I aducem laudă şi închinare. Fiecare din noi am venit de undeva şi ne-am întâlnit aici. Unii am pornit tocmai din Nazaret, am călătorit împreună cu Maria şi Iosif, am intrat cu ei în oraş; dar pentru noi s-au găsit locuri la han, ne-am odihnit, şi numai a doua zi am aflat că printre noi fusese Dumnezeu şi că noi n-am fost în stare să-L vedem, şi nici măcar să-L bănuim, după cuvântul Evanghelistului: „În lume era şi lumea printr-Însul s-a făcut, dar lumea nu L-a cunoscut; întru ale Sale a venit, dar ai Săi nu L-au primit".[1] Pe alţii ne-au trezit păstorii şi am alergat împreună cu ei să-I adiem Pruncului cântare îngerească. Alţii, mai de departe, am călătorit împreună cu magii, călăuziţi de stea, şi-I aşternem la picioare ofrandele inimilor noastre. Unii am sosit mai devreme, alţii mai târziu, cu gândul la cei ce n-au venit deloc, fie din neputinţă, fie din nepăsare. Dar, iubiţii mei, de oriunde şi oricând vom fi poposit aici, trăim laolaltă imensa bucurie de a fi, în acelaşi timp, martori şi părtaşi ai unui eveniment cosmic: Dumnezeu Se pogoară în lume şi devine om în persoana lui Iisus Hristos, Fiul Său. Da, acesta este sentimentul obştesc, măreţ, copleşitor: bucuria. Pruncul de acum ne va spune mai târziu prin pana Evanghelistului Ioan: „Femeia, când e să nască, se întristează pentru că i-a sosit ceasul; dar după ce naşte copilul nu-şi mai aduce aminte de durere, pentru bucuria că s-a născut om pe lume".[2] Or, dacă bucuria este aceea care însoţeşte naşterea unui simplu om, cum să nu fie tot ea aceea care însoţeşte întruparea lui Dumnezeu?

---

1 In 1, 10-11
2 In 16, 21

În sărbătorile Crăciunului se bucură nu numai creştinii, dar şi mulţi dintre necreştini; nu numai credincioşii, dar şi necredincioşii: aceştia, de pildă, nu sunt în stare să creadă că Iisus Hristos a înviat, dar cred, cel puţin, că S-a născut; nu cred în dumnezeirea Sa, dar nu-I tăgăduiesc existenţa; nu cred în Crăciun ca sărbătoare religioasă, dar îl acceptă ca sărbătoare tradiţională, onorată cel puţin cu un brad împodobit şi cu o masă îmbelşugată. Iar acum, în anii din urmă, când **Naşterea Domnului** a redevenit sărbătoare legală, bucuriei spirituale i se adaugă şi aceea a unui răgaz de odihnă. Sărbătoarea e un ospăţ la care sunt chemate toate făpturile lui Dumnezeu.

Iubiţii mei,

Ca orice sentiment adevărat, bucuria acestui praznic e deplină numai dacă este şi înţeleasă; şi anume, înţeleasă cu înţelegere lăuntrică, duhovnicească. Iată de ce vă adresez acum această scrisoare pastorală: să încerc a scoate la lumină faptul că Naşterea Domnului are un sens mult mai adânc şi o cuprindere mult mai largă decât acelea cu care suntem obişnuiţi, că ea este legată nu numai de Betleemul Iudeii din vremea lui Irod cel Mare, ci şi de alte două ipostaze: una care o precede şi alta care-i urmează.

Pentru aceasta mă voi sprijini pe Sfântul Apostol Ioan. Iată ce spune el în deschiderea Evangheliei pe care a scris-o sub inspiraţia Duhului Sfânt: „Întru-nceput era Cuvântul şi Cuvântul era la Dumnezeu şi Cuvântul Dumnezeu era. Toate printr-Însul s-au făcut şi fără El nimic nu s-a făcut din ceea ce s-a făcut".[3]

Aşadar, e vorba de un personaj pe care Evanghelistul Îl numeşte „Cuvântul" (vă rog să reţineţi: nu „Cuvânt", ci, articulat, „Cuvântul"), Care nu numai că se află la Dumnezeu (adică împreună cu Dumnezeu), dar care este El Însuşi Dumnezeu. „Cuvântul" în limba greacă se cheamă „Logos", iar filosofii din vechime înţelegeau prin el „puterea creatoare a lui Dumnezeu". Evanghelistului însă i s-a descoperit că Logosul nu e o simplă putere divină sau doar un mod al dumnezeirii de a se manifesta, ci o Persoană divină Care are, printre altele, puterea de a Se rosti, de a fi Cuvântul Care cuvântă şi creează. Ei bine, prin Ioan ni s-a descoperit un adevăr extraordinar: Logosul sau Cuvântul nu este altcineva decât cea de a doua Persoană a Sfintei Treimi, Fiul lui Dumnezeu, Cel născut în eternitate din sânurile Tatălui, „mai'nainte de toţi vecii". Acest adevăr fusese prefigurat cu mult înainte de către profetul David în unul din psalmii săi, punând rostirea nu pe seama lui, ci a altor două persoane: „Zis-a Domnul către Mine: — Fiul Meu eşti Tu, Eu astăzi Te-am născut".[4] Înţelegem limpede că Fiul este Cel ce vorbeşte, citând mărturia Tatălui cum că L-a născut „astăzi", adică într-un „astăzi" perpetuu, într-un prezent continuu, care nu are nici trecut, nici viitor. Tot prin descoperire ştim că Fiul, trimis de Tatăl, S-a întrupat în persoana lui Iisus

3 In 1, 1, 3
4 Ps 2, 7

Hristos şi că Acesta, înainte de patimă, I se ruga Părintelui Său astfel: „Şi acum, preamăreşte-Mă Tu, Părinte, la Tine Însuţi, cu slava pe care am avut-o la Tine mai înainte de a fi lumea".[5] De aceea Sfinţii Părinţi au ţinut să precizeze în Simbolul Credinţei că Fiul lui Dumnezeu este „născut, iar nu făcut", adică nu creat în timp, ci născut din Tatăl mai înainte de apariţia timpului, a spaţiului şi a lumii.

Întorcându-ne acum la Evanghelistul Ioan: Vorbind despre Cuvântul (sau Logosul sau Fiul) lui Dumnezeu, ne spune că „toate printr-Însul s-au făcut", cu precizarea fermă că „fără El nimic nu s-a făcut din ceea ce s-a făcut". Altfel spus, Fiul a participat nemijlocit, împreună cu Tatăl, la crearea lumii: „a cerului, a pământului, a tuturor celor văzute şi nevăzute". Acum înţelegem mai bine spusa Sfântului Ioan: „Întru-nceput era Cuvântul". El foloseşte verbul „era", ceea ce înseamnă: La începutul lumii, atunci când a fost ea creată, Fiul se afla în fiinţă, ca Unul ce Se născuse din Tatăl, repet, „mai înainte de toţi vecii".

Şi acum, iubiţii mei, să revenim la Betleem. Întreaga Sfântă Scriptură nu lasă nici o urmă de îndoială că Cel născut din Sfânta Fecioară Maria era Fiul lui Dumnezeu. O ştia, cu mult mai bine şi mai înainte de toţi contemporanii şi urmaşii ei, Fecioara însăşi. În casa ei din Nazaretul Galileii i se arătase îngerul Gavriil cu bunăvestirea că va naşte un fiu. Nedumeririi ei că nu e cu putinţă să nască, de vreme ce nu e căsătorită şi nu ştie de bărbat, îngerul îi răspunde: „Duhul Sfânt Se va pogorî peste tine şi puterea Celui-Preaînalt te va umbri; pentru aceea, şi Sfântul Care Se va naşte din tine Fiul lui Dumnezeu Se va chema".[6] Aşadar, iată-L născându-Se în timp din Tatăl pe Cel ce, din acelaşi Tată, Se născuse mai înainte de timp. Înseamnă oare aceasta că El S-a născut de două ori? Nicidecum! Cel născut din Maria este una şi aceeaşi Persoană cu Cel născut din Tatăl, numai că „atunci", „mai înainte de toţi vecii", El era doar duh, „Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat", pe când acum în Betleem, El este, prin întrupare, Dumnezeu adevărat şi om adevărat. Acest adevăr îl făcea pe Sfântul Vasile cel Mare să afirme că Domnul nostru Iisus Hristos S-a născut „din Tată fără mamă şi din mamă fără tată".[7]

Aici, în ieslea din Betleem, Dumnezeu Se face om pentru ca omul să devină Dumnezeu, după o celebră zicere a Sfântului Atanasie cel Mare. Creatorul ni se înfăţişează în chipul creaturii, dar fără să fie altcineva decât Cuvântul creator. Prin buzele acestui Prunc, care acum scâncesc sau surâd, s-a rostit cândva porunca: „Să fie lumină!".[8] Ochişorii aceştia care acum se uită, miraţi, împrejur, au văzut cândva lumina dintru început. Mânuţele acestea fragede, care acum se adună în scutec şi faşă, au croit cândva universul şi, printr-un singur gest, l-au adus la existenţă. El, Cuvântul, Cel ce-n veşnicie strălucea în slava Tatălui ca-n propria

5 In 17, 5
6 Lc 1, 35
7 În Liturghia ce-i poartă numele
8 Fc 1, 3

Lui slavă, acum Se înfăţişează ca o făptură plăpândă şi slabă, umil în ieslea săracă şi-n scutecul sărac. Aceasta, de dragul nostru şi numai al nostru: Stăpânul devine rob pentru ca să ne dezrobească pe noi din robia păcatului şi a morţii.

Dar, iubiţii mei, dacă Ziditorul a devenit zidire, a încetat El oare să mai fie Ziditor? Aş putea să umblu prin multe pagini de teologie spre a vă arăta că, prin întrupare, Cuvântul lui Dumnezeu a creat lumea din nou. N-o voi face; dar vă pun înainte o colindă transilvană pe care eu am auzit-o de curând şi despre care încă nu ştiu dacă a fost culeasă de cineva şi tipărită în vreo colecţie. Iată cum sună:

De când Domnul S-a născut,
tot pământul l-o făcut
şi cerul l-o ridicat
între stâlpuri de argint
şi frumos l-o'mpodobit
tot cu stele mărunţele,
pe de lături mai mărele.

Vă asigur că în această strofă superbă se află mai multă teologie decât în toate tratatele noastre academice.

Iubiţii mei, să continuăm lectura din Sfântul Evanghelist Ioan: „Şi Cuvântul trup S-a făcut şi S-a sălăşluit între noi; şi noi văzutu-I-am slava ca pe slava Unuia-Născut din Tatăl, plin de har şi de adevăr".[9] Prima parte e limpede: Prin întrupare, Fiul lui Dumnezeu S-a aşezat în mijlocul nostru pe toată durata vieţii Sale pământeşti, fiindu-ne Învăţător, Tămăduitor şi Mântuitor. Dar slava? când şi unde I-am văzut-o, de vreme ce El a umblat printre noi păstrându-şi aceeaşi condiţie smerită cu care Se şi născuse în Betleem? Cu excepţia momentului schimbării la faţă, când Şi-a arătat slava înaintea a numai trei dintre ucenicii Săi (între care, e adevărat, se afla şi Ioan), Domnul Iisus nu Şi-a lepădat înfăţişarea de om asemenea nouă, cu toate slăbiciunile şi lipsurile noastre, în afară de păcat. Cununa supremă a umilinţei Sale a fost acea diademă de spini, aşezată cu cruzime de către om pe fruntea unui Dumnezeu cu mâinile legate, judecat, bătut, scuipat, batjocorit, condamnat la moarte, purtat cu crucea-n spate pe drumul Golgotei ,răstignit în cuie, mort în chinuri şi părăsit, înfăşurat în giulgiuri şi îngropat la repezeală spre asfinţitul soarelui. Aici e minunea: Umilinţele supreme nu făceau altceva decât să-I pregătească evidenţa slavei prin învierea cea de a treia zi, o slavă pe care aveau s-o vadă, cu ochii lor, nu numai apostolii toţi şi sfintele femei, dar şi mulţi din martorii fără nume ai arătărilor Sale de după înviere. Este slava Celui ce Şi-a părăsit mormântul aşa cum nou-născutul părăseşte pântecele maicii sale şi se scaldă-n lumină. Să ne amintim că Domnul se pregătea de patimă, moarte şi înviere atunci când le vorbea uceni-

9 In 1, 14

cilor despre întristarea şi bucuria femeii care naşte; legătura e cât se poate de evidentă şi de grăitoare. Dacă, întrupându-Se din Sfânta Fecioară, Fiul lui Dumnezeu a mai creat o dată lumea prin transfigurare, ridicându-Se din mormânt, El Şi-a mai creat o dată trupul, tot prin transfigurare, pregătindu-Şi astfel înălţarea la ceruri şi întoarcerea la Tatăl.

Iubiţii mei fii sufleteşti,

Vedeţi acum că sărbătoarea Naşterii Domnului e mult mai adâncă şi mai cuprinzătoare decât părea la început? Cel născut în Betleem din Fecioară e una şi aceeaşi Persoană cu Cel născut în veşnicie din Tatăl; Cel răstignit şi mort pe cruce e una şi aceeaşi Persoană cu Cel născut în Betleem; Cel înviat din morţi e una şi aceeaşi Persoană cu Cel mort pe cruce şi aşezat în mormânt. Unul şi Acelaşi Fiu al lui Dumnezeu Se pogoară din veşnicie, străbate istoria şi Se înalţă apoi în veşnicie, lăsând în urmă-I o poartă deschisă: aceea a Împărăţiei Cerurilor.

V-aţi uitat vreodată mai bine la icoana ortodoxă a Naşterii Domnului? Spre deosebire de alte tradiţii, Pruncul Iisus nu e reprezentat gol sau într-o cămăşuţă, ci înfăşat în scutece, aşa ni-L prezintă şi colindele noastre:

mititel şi-nfăşeţel,
în scutec de bumbăcel.

Aceasta, pentru că scutecele de astăzi, de pe trupul Noului-Născut, vor fi giulgiurile de mâine, de pe trupul Aceluiaşi Iisus Care va fi pogorât în mormânt.

Acelaşi dublu înţeles îl au, în Liturghia noastră ortodoxă, şi acoperămintele sfintelor vase, pe care le vedeţi atunci când preotul iese cu Cinstitele Daruri: ele simbolizează scutecele Pruncului Iisus şi fac drumul din firida altarului, care închipuie peştera Betleemului, până pe Sfânta Masă, care închipuie mormântul Domnului, unde vor deveni giulgiurile Celui ce S-a jertfit pe cruce pentru noi. Betleemul se strămută în Ierusalim, iar aci, pe Sfântul Prestol, pâinea şi vinul se vor preface, prin transfigurare, în Însuşi Trupul şi Sângele Domnului, cu care noi ne cuminecăm astăzi întru bucuria Naşterii Sale. El, Acelaşi Hristos, ni se oferă astăzi în chipul „Pâinii care S-a pogorât din cer"; în limba ebraică, cuvântul „Betleem" înseamnă „Casa Pâinii". Hrana noastră duhovnicească începe în Betleem şi se desăvârşeşte în Ierusalim.

Iubiţii mei, bucuria noastră însă n-ar fi deplină dacă ar rămâne numai a noastră. Dacă astăzi în casele noastre e cald, lumină şi belşug, să nu uităm că, aseară, fetiţa cu chibrituri a murit de frig, chircită şi îngheţată la marginea străzii, din pricină că nimeni din cei ce treceau pe lângă ea, grăbiţi după ultimele cumpărături, nu a luat-o în seamă.

Sărbătorile de-abia au început. Dacă n-aţi făcut binele, încă îl mai puteţi face. Bucuriei voastre adăugaţi-i bucuria, văzută sau nevăzută, a orfanului, a văduvei, a bătrânului singuratic, a sărmanului, a suferindului din spital, a copilului rătăcitor. Fiţi încredinţaţi că bucuria acestora e bucuria lui Dumnezeu.

Cu aceste gânduri şi îndemnuri vă urez să petreceţi Sfintele Sărbători în pace şi îndestulare, acum şi la mulţi ani!

† BARTOLOMEU

Arhiepiscopul Vadului, Feleacului şi Clujului

† ANDREI

DIN MILA LUI DUMNEZEU, ARHIEPISCOP AL ALBA IULIEI

Iubitului cler, cinului monahal și dreptmăritorilor creștini, har și bucurie de la Hristos cel ce vine să reînnoiască toată făptura, iar de la noi binecuvântări.

„Dacă este cineva în Hristos, este făptură nouă"

(II Corinteni 5, 17)

Iubiți frați,

Ne-a ajutat Dumnezeu ca încă o dată să ne bucurăm de sărbătorile Crăciunului, să vedem cerul înfrățit cu pământul și pe îngeri cântând dimpreună cu oamenii: **„Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu și pe pământ pace, între oameni bunăvoire"** (Luca 2, 14).

Trăind într-o lume foarte pragmatică, fiecare om întrebându-se ce folos poate trage dintr-un lucru sau dintr-altul, vom încerca și noi să ne oprim asupra folosului cel mare pe care ni-l aduce Crăciunul.

Una din cântările Utreniei Nașterii zice așa: **„Văzând Ziditorul pe omul pe care l-a zidit cu mâinile pierind, plecând cerurile S-a pogorât și pe acesta, întrupându-Se din dumnezeiasca Fecioară, îl zidește cu totul nou, cu adevărat, că S-a preaslăvit!"**

Acesta este folosul cel mare pe care ni-l aduce Nașterea Domnului: reînnoirea noastră. Dumnezeu se face om pentru ca omul să se poată îndumnezei, să se poată mântui. Toți cei ce au căzut prin Adam cel vechi pierzând raiul și fiind supuși, datorită păcatului, suferinței și morții, se ridică prin Adam cel nou, adică prin Hristos, și moștenesc viața veșnică. Lucrul acesta îl aflăm și din colinda care zice că **„Raiul cel închis, / Azi iar s-a deschis. / Șarpelui cumplit / Capul s-a zdrobit. / Și strămoșii iară, / Prin Sfânta Fecioară, / Iar s-au înnoit".**

Sfântul Chiril al Ierusalimului spune că **„de cauți pricina venirii lui Hristos, întoarce-te la prima carte a Scripturilor... Rana omenirii era foarte mare. De la picioare până la cap nu era parte sănătoasă... Tatăl n-a trecut cu vederea neamul nostru care pierea. A trimis din cer doctor pe Fiul său Domnul"** (Cateheza a 12-a).

Iubiți credincioși,

Întrebarea pe care ne-o punem este următoarea: cum putem beneficia noi, fiecare în parte, de acest dar pe care Dumnezeu-Tatăl ni-l face, trimițându-L în lume pe Fiul? Răspunsul ni-l dau Sfintele Scripturi și învățătura noastră de credință: făcând parte din Biserică și împărtășindu-ne de Sfintele Taine. Sfântul Simeon noul Teolog ne spune că în Biserică **„Fiul lui Dumnezeu și al neprihănitei Fecioare împărtășește sfinților din firea și ființa Tatălui celui împreună-veșnic harul Său dumnezeiesc“** (Întâia cuvântare morală).

Prima Taină, prin care devenim mădulare ale Trupului mistic al Domnului Hristos, adică fii ai Bisericii, este Botezul. Sfântul Pavel le spunea galatenilor, și ne spune și nouă: **„Câți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați îmbrăcat“** (Galateni 3, 27). Spre deosebire de unele confesiuni creștine, care s-au îndepărtat de rânduiala dintotdeauna a Bisericii și nu botează pruncii, noi îi botezăm. Pentru că Botezul a luat locul tăierii împrejur din Vechiul Testament, așa cum le spunea Apostolul Pavel colosenilor, zicând că în Hristos au **„fost tăiați împrejur, cu tăiere împrejur nefăcută de mână, prin dezbrăcarea de trupul cărnii, întru tăierea împrejur a lui Hristos, îngropați fiind cu El prin botez...“** (Coloseni 2, 11-12). Ori oamenii maturi, care intrau în comunitatea mozaică, erau circumciși la orice vârstă, dar copiii celor credincioși erau circumciși la opt zile. Așa procedăm și noi: copiii creștinilor îi botezăm de mici, iar pe necreștini îi botezăm la vârsta când solicită intrarea în Biserică. Și mai specificăm un lucru: Botezul corect se face prin trei afundături în apa sfințită, pentru că altfel greșim grav.

A doua Taină, ce ni se administrează imediat după Botez, este Taina Mirului, prin care suntem pecetluiți cu harul Duhului Sfânt. Iar apoi noul botezat este cuminecat, Trupul și Sângele Domnului fiind adevărata hrană ce-l crește spiritual pe micul creștin. Dacă Botezul și Mirul nu se repetă, Sfânta Cuminecătură, hrană spirituală fiind, trebuie mereu luată.

Pentru că pe parcursul vieții haina sfântă a Botezului o pângărim cu multe păcate, pentru a ne curăți și a fi vrednici de Sfânta Împărtășanie, ne-a fost lăsată Taina Spovedaniei ca baie sufletească. Prin Spovedanie Apostolii și urmașii lor, episcopii și preoții, au primit puterea de a ierta păcatele. După Înviere Mântuitorul a apărut între ucenici, **„a suflat asupra lor și le-a zis: luați Duh Sfânt; cărora veți ierta păcatele le vor fi iertate și cărora le veți ține, vor fi ținute“** (Ioan 20, 22-23). Din nefericire, creștinii vremurilor noastre se spovedesc și se împărtășesc prea rar.

Mai sunt, apoi, încă trei Taine pe care nu le-am pomenit: Cununia, Preoția și Maslul. Toate cele șapte Taine ne împărtășesc harul lui Dumnezeu. Sfântul Simeon, pe care l-am mai amintit, ne spune că Hristos **„a născut și naște pururea fii nestricăcioși și nemuritori, după ce S-a născut El însuși din Fecioara, prin Duhul Sfânt“** (Întâia Cuvântare morală).

Dreptmăritorilor creştini,

Din păcate, harul lui Dumnezeu, pe care-l primim prin Taine, nu lucrează în noi automat. Dumnezeu aşteaptă să comunicăm cu harul Lui, cu darul pe care ni-l face de Crăciun. Prin Hristos, spune Sfântul Apostol Petru, Dumnezeu ne-a făcut marea făgăduinţă de a deveni **„părtaşi dumnezeieştii firi, scăpând de stricăciunea poftei celei de lume“**, şi ne întreabă zicând: **„Pentru aceasta, puneţi şi din partea voastră toată sârguinţa şi adăugaţi la credinţa voastră: fapta bună, iar la fapta bună: cunoştinţa; la cunoştinţă: înfrânarea; la înfrânare: răbdarea; la răbdare: evlavia; la evlavie: iubirea frăţească, iar la iubirea frăţească: dragostea. Căci dacă aceste lucruri sunt în voi şi tot sporesc, ele nu vă vor lăsa nici trândavi, nici fără roade în cunoaşterea Domnului nostru Iisus Hristos“** (II Petru 1, 4-8).

Aşadar nu putem ajunge o făptură nouă fără să punem umărul. Postul şi rugăciunea, cercetarea bisericii, faptele de caritate, sunt de neapărată trebuinţă pentru îmbunătăţirea vieţii. Citim la Sfântul Marcu Ascetul că **„Botezul este desăvârşit şi prin el ni s-a dat harul, însă stă ascuns în chip nearătat, aşteptând ascultarea noastră şi împlinirea poruncilor, pentru cari am primit putere prin el“.**

Citându-l pe Sfântul Pavel, la începutul acestei pastorale, spunea că **„dacă este cineva în Hristos este făptură nouă; cele vechi au trecut, iată toate s-au făcut noi“** (II Corinteni 5, 17). Pentru a ne fi şi mai limpede de înţeles cum se manifestă **„făptura cea nouă“**, Sfântul Apostol ne îndeamnă zicând: **„Să vă îmbrăcaţi în omul cel nou, cel după Dumnezeu, zidit întru dreptate şi în sfinţenia adevărului. Pentru aceasta, lepădând minciuna, grăiţi adevărul fiecare cu aproapele său, căci unul altuia suntem mădulare. Mâniaţi-vă şi nu greşiţi; soarele să nu apună peste mânia voastră. Nici nu daţi loc diavolului. Cel ce fură să nu mai fure, ci mai vârtos să se ostenească lucrând cu mâinile sale, lucrul cel bun, ca să aibă să dea şi celui ce are nevoie. Din gura voastră să nu iasă nici un cuvânt rău, ci numai ce este bun, spre zidirea cea de trebuinţă, ca să dea har celor ce ascultă“** (Efeseni 4, 24-29).

Dragii noştri fii sufleteşti,

Constatăm cu regret, privindu-ne pe noi şi pe cei din jurul nostru, că sunt prea puţine **„făpturi noi“**. Făpturile învechite în rele sunt mult mai numeroase şi trăiesc de parcă nici nu s-ar fi întrupat Hristos. Cu toată cultura şi civilizaţia adunate până acum, omenirea e încă în faşă din punct de vedere spiritual. În Apus, pe lângă multă bună stare şi confort, vedem şi multă secularizare şi indiferenţă faţă de cele sfinte. În Răsărit există o spiritualitate profundă, dar pe lângă aceasta, în vremurile actuale de tranziţie, oamenii se confruntă nu numai cu sărăcia şi mizeria materială, ci şi cu o îngrijorătoare stare de păcătoşenie.

Aproape cu toţii, în această situaţie, suntem tentaţi ca, pentru greutatea cu care se preface economia şi pentru defectuoasa administraţie,

să criticăm clasa politică dezbinată și Guvernul. Iar pentru căderile spirituale mari să-i reproșăm clerului că nu-i suficient de dinamic și misionar, și că se complace într-o inerție păguboasă. Și făcând acest lucru nu greșim foarte mult.

Numai că, observând de pe margine și băgând de vină, nu vom redresa Țara, nici material și nici spiritual. Ba aș pune și o întrebare retorică, fără să aștept răspuns: Cine i-a ales și cine i-a promovat pe cei ce ne stau în frunte, oare nu noi? Iar preoții pe care-i avem unde au crescut, nu în această societate românească din care facem cu toții parte? Concluzia pe care o tragem este că suntem o generație de oameni bolnavi sufletește și că Dumnezeu ne dă conducătorii și preoții pe care îi merităm. Ieșirea nu-i alta decât aceea pe care ne-a făcut-o cunoscută Sfântul Chiril al Ierusalimului: să alergăm la Doctorul cel Mare, la Hristos, să ne tămăduim sufletește și să acționăm creștinește fiecare la locul în care suntem așezați.

Iubiți credincioși,

Chiar dacă am considerat că sunt obligat să vă spun aceste lucruri triste, totuși avem multe motive să ne bucurăm. În primul rând, la Crăciun îngerii ne vestesc și nouă ca și păstorilor din Betleem: **„Nu vă temeți. Căci, iată, vă binevestesc vouă bucurie mare, care va fi pentru tot poporul. Căci vi s-a născut azi Mântuitor, Care este Hristos Domnul“** (Luca 2, 10-11).

În al doilea rând, încă mai avem mulți preoți și credincioși buni. Pentru rugăciunile lor și ale celor ce s-au mutat dincolo, credem că Dumnezeu ne privește cu drag și ne ocrotește. Credem că dacă vom da o educație cu adevărat creștină tineretului, în acest sens conlucrând părinții cu școala și cu preotul, vom avea în viitor o lume mult mai bună. Pe ei trebuie să-i ferim de toate răutățile ce se revarsă prin mass-media sau prin influența celor ce au ca idoli plăcerile trupești și banii.

În al treilea rând, sufletul românilor, plămădit în duhul Evangheliei lui Hristos, este din fire optimist. Pentru noi credința creștină ortodoxă e singurul mod spiritual de a fi și singura modalitate de a ne redresa. Pentru strămoșii noștri refuzul de a-și lepăda credința era tot una cu refuzul de a-și lepăda naționalitatea. Și dacă toată existența istorică a românilor a fost o dramă încordată în apărarea credinței, Cel ce ne-a dat putere și optimism a fost Hristos cel întrupat.

Îmbrățișându-vă cu dragoste, Îl rog pe Domnul Hristos, Cel născut în iesle, să vă dăruiască cu prilejul sărbătorilor Crăciunului, ale Anului Nou și ale Bobotezei, sfinte și alese bucurii.

† ANDREI

Arhiepiscopul Alba Iuliei

† IOAN

DIN MILA LUI DUMNEZEU EPISCOP
AL DE DUMNEZEU PĂZITEI EPISCOPII
ORTODOXE ROMÂNE A ORADIEI

Iubitului cler, cinului monahal şi binecredincioşilor creştini, har, milă şi pace de la Iisus Hristos, Domnul nostru, iar de la smerenia noastră, arhiereşti binecuvântări!

„*Purtaţi-vă sarcinile unii altora şi aşa veţi împlini legea lui Hristos*" (Gal. 6, 2).

Iubiţii noştri credincioşi,

Bunul Dumnezeu ne-a învrednicit pe unii dintre noi să ajungem din nou marea sărbătoare a Naşterii Domnului nostru Iisus Hristos, sărbătoarea coborârii lui Dumnezeu la noi, ca să ia poverile păcatelor noastre asupra Lui. Am cugetat ca la această mare Sărbătoare să medităm şi noi asupra întrajutorării semenilor noştri după cuvântul Sf. Ap. Pavel care ne îndeamnă să „purtăm sarcinile unii altora" şi numai aşa vom împlini legea lui Hristos, preocupându-ne în mod deosebit de atitudinea noastră faţă de păcătoşi.

Atitudinea lui Dumnezeu faţă de noi păcătoşii nu a fost, nu este şi nu va fi una de nepăsare. Îndată după căderea în păcat a primului om, în sfatul Sfintei Treimi s-a şi plănuit lucrările mântuirii noastre, avertizându-l pe diavolul prin cuvintele: „Vrăjmăşie voi pune între tine şi femeie, între sămânţa ta şi sămânţa ei, aceasta îţi va zdrobi capul tău, iar tu îi vei înţepa călcâiul" (Fac. 3, 15). Exegeza întreprinsă de Sfinţii Părinţi ai Bisericii asupra acestui text scoate în evidenţă ca rod al sămânţei femeii, adică a Născătoarei de Dumnezeu, pe Domnul nostru Iisus Hristos, care va zdrobi capul şarpelui, adică va zdrobi pe diavol. Înţeparea călcâiului fiind o rană cu mult mai mică decât zdrobirea capului. Sfatul acesta a fost concretizat prin acceptarea Fiului lui Dumnezeu, a doua Persoană a Sfintei Treimi de a veni la noi pentru a ne scăpa de primejdiile celui rău. Încercăm o comparaţie între atitudinea lui Dumnezeu faţă de noi oamenii şi atitudinea noastră faţă de semenii noştri.

Dreptmăritorilor creştini,

De la început se cade să recunoaştem că toţi suntem păcătoşi într-un fel sau altul, că „nimeni nu este fără de păcat" (In. 8, 7). De fapt o clasare netă între păcătoşi şi drepţi nu se poate face, deoarece nici unul dintre noi nu este întru totul curat. Învăţătura Bisericii noastre redă în mod realist adevărul că „numai Tu, Doamne, eşti fără de păcat şi puternic a ierta păcatele". Aceasta nu înseamnă că fiecare dintre noi nu are şi o scânteie de sfinţenie în fiinţa sa, chiar dacă uneori suntem căzuţi în diferite slăbiciuni şi păcate, deoarece toţi suntem fundamentaţi pe acea sfântă moştenire a chipului lui Dumnezeu din noi. Fiecare dintre noi poate ajunge să coboare într-un adânc de fărădelegi dar poate şi urca prin asemănare la culmile însorite ale sfinţeniei. Păcatul a rămas de la creaţie şi până astăzi o realitate cu urmările cele mai grave şi mai păgubitoare pentru neamul nostru omenesc. Una dintre acestea este pierderea curajului nostru atât de necesar pe cărările vieţii.

Iubiţi credincioşi,

Primul păcat a fost acela al lui Lucifer care n-a fost nici trupesc, nici lumesc, ci diavolesc, adică plin de toată mândria răufăcătoare. Deci primul păcat a apărut în spirit, aşa precum însemnează Sfântul Nicolae Cabasila. Până astăzi orice păcat apare mai întâi în spirit, apoi devine legat de trup şi de lume.

Al doilea păcat, cel al lui Adam, nu a fost străin de cel al lui Lucifer, cel al neascultării, la care s-a adăugat cele legate de plăcerile trupeşti şi de lume. Aşadar situaţia căderii lui Adam s-a complicat prin întreitul păcat, cel al „poftei trupului, poftei ochilor şi trufia vieţii" (I In. 2, 16) în urma cărora şi-a slăbit comuniunea cu Creatorul său şi în locul curajului dătător de viaţă a apărut frica cea de suflet pierzătoare. Ţinând cont de întreitul păcat săvârşit de Adam, Sfatul Sfintei Treimi a rânduit ca Întruparea să se facă într-un mod aparte, străină de păcatele săvârşite de primul om.

În primul rând Întruparea s-a făcut într-un adânc de smerenie care se constată de la Naşterea într-un grajd şi până la răstignirea Sa plinindu-se ceea ce a zis Sf. Ap. Pavel în Epistola către Filipeni 2, 7 unde se spune despre Mântuitorul nostru Iisus Hristos că „S-a deşertat pe Sine, chip de rob luând, întru asemănarea oamenilor făcându-se... S-a smerit pe Sine, ascultător făcându-se până la moarte şi încă moarte de cruce".

În privinţa celorlalte păcate legate de neorînduitele plăceri trupeşti şi de lume, nu s-a făcut părtaş ci s-a născut dintr-o Fecioară curată. „Nu din sânge, nici din poftă bărbătească, ci de la Dumnezeu s-a născut" (In. 1, 13), fapt ce reiese şi din dialogul pe care Fecioara l-a avut cu îngerul pe care-l întreabă: „Cum va fi aceasta de vreme ce eu nu ştiu de bărbat?" (Luca 1, 34) la care îngerul îi răspunde: „Duhul Sfânt te va umbri pentru aceea şi Sfântul care se va naşte din tine Fiul lui Dumnezeu se va chema" (Lc. 1, 35). Deci Întruparea s-a săvârşit într-un adânc

de smerenie străină de plăcerile trupeşti, adevăr mărturisit şi de crezul Bisericii noastre care ne învaţă că „S-a întrupat de la Duhul Sfânt şi din Fecioara Maria şi s-a făcut om".

Dreptmăritorilor creştini,

Să revenim după toate acestea spuse la meditaţia de la început privind atitudinea noastră faţă de păcătoşi. Un păcătos pătimaş este un bolnav sufleteşte şi datorită acestei situaţii a sale nu putem trece nepăsător faţă de el, nici să-l dispreţuim. În acest caz ne-am asemăna cu un om care intrând într-un salon de spital cu bolnavi în suferinţă s-ar apuca să-i maltrateze spre mirarea celor din jur. Sau cu un medic care unui bolnav aşezat pe masa de operaţie i-ar aduce fel de fel de acuze şi mustrări, întârziindu-i operaţia. Într-un astfel de caz bolnavul s-ar putea să moară. După operaţie medicul salvându-l, ar putea să-i dea unele îndrumări sau chiar să-i facă unele mustrări.

Atitudinea noastră faţă de păcătoşi depinde în mare parte de angajarea noastră în luptele duhovniceşti, de cunoaşterea trudelor, răbdării şi înfruntarea atâtor ispite diavoleşti. Cunoaşterea tuturor acestora va duce la înţelegerea stării lor de păcătoşenie, la suferinţele lor grele în urma păcatelor săvârşite şi ca urmare a compătimirii lor şi nici într-un caz a dispreţuirii.

Hotărârea Sfintei Treimi de a trimite la noi pe Fiul lui Dumnezeu dovedeşte seriozitatea cu care Sfânta Treime a înţeles puterea păcatului.

Să urmărim atitudinea Mântuitorului faţă de păcătoşi. Poetul a sintetizat aşa de sugestiv această atitudine în următoarele versuri: „*Şi tuturor deopotrivă, împarte darul lui ceresc / Şi celor care cred într-însul / şi celor ce-L batjocoresc*".

Felul Său de a se comporta cu cei păcătoşi impresionează. Este o comportare plină de respect şi cinstire faţă de orice om întâlnit în cale. Luăm exemplul femeii celei păcătoase. Vorbeşte cu ea fără cel mai mic sentiment de dispreţ. De asemenea cu Iuda Iscarioteanul şi în mod deosebit faţă de cei ce L-au răstignit, pentru care se roagă: „Părinte, iartă-le lor că nu ştiu ce fac" (Lc. 23, 34).

S-ar cădea să cultivăm şi noi acest simţământ nobil al cinstirii şi al respectului ca să ajungem la înfrumuseţarea noastră personală în cele dinlăuntru ale nostre, ale familiilor, ţării şi societăţii.

Pentru această frumoasă plinire se cer lupte duhovniceşti pentru înlăturarea celuilalt simţământ, cel al dispreţului. Datorită acestui fapt atât Mântuitorul cât şi Sfinţii Părinţi ai Bisericii căutau retragerea în singurătate pentru a fi mai mult cu Dumnezeu decât cu oamenii, ca astfel întăriţi duhovniceşte să se întoarcă din nou printre oameni ajutându-i şi sprijinindu-i pe cărările vieţii.

Iubiţii noştri credincioşi,

O comparaţie între aceste două simţăminte, al cinstirii şi al dispreţului dovedeşte marea lor diferenţiere.

Cel al cinstirii e penetrat de o aleasă frumuseţe spirituală. Cel al dispreţului e plin de ură şi mândrie întunecată. Cel al cinstirii e plin de compătimire faţă de orice om şi gata de întrajutorare. Cel al dispreţului caută să dezvelească orice slăbiciune omenească. Cel al cinstirii caută apropiere faţă de orice om. Cel al dispreţului îi înstrăinează pe oameni. Cel al cinstirii e dătător de linişte sufletească într-un sănătos echilibru. Cel al dispreţului ne singularizează într-un pustiu sufletesc nefericit. Cel al cinstirii întăreşte frăţietatea atât de necesară astăzi, pe când cel al dispreţului o destramă din lipsă de iubire. Pe drept cuvânt se spune că iadul nu este altceva decât lipsa de iubire.

Să ne străduim să ieşim din întunericul împărăţiei dispreţului, la luminile binefăcătoare ale cinstirii şi respectului faţă de orice om, ca astfel să ne înfrumuseţăm familia, ţara şi societatea în care trăim spre marele nostru bine vremelnic şi veşnic.

Cu ocazia Sfintelor Sărbători ale Naşterii Domnului nostru Iisus Hristos să-L rugăm pe bunul nostru Dumnezeu că aşa precum a coborât la noi să rămână mereu cu noi pe cărările vieţii apărându-ne de toată răutatea, întărindu-ne în comuniunea cu El, şi în frăţietatea cu semenii noştri. A lui să fie toată slava, cinstea şi închinăciunea, a Tatălui, a Fiului şi a Sfântului Duh, Dumnezeu Cel preamărit în Sfânta Treime.

De Sfintele Sărbători ale Naşterii Domnului, Anului Nou şi Bobotezei să vă facă Dumnezeu parte de multă linişte sufletească, sănătate şi bună sporire întru toate.

Al vostru rugător către milostivul Dumnezeu,

† **I O A N**

Episcopul Oradiei

† JUSTINIAN

DIN MILA LUI DUMNEZEU EPISCOP DREPTCREDINCIOS
AL MARAMUREŞULUI ŞI SĂTMARULUI

Iubitului cler, cinului monahal şi dreptcredinciosului popor român, har, milă şi pace de la Dumnezeu-Tatăl şi de la Domnul nostru Iisus Hristos.

Sosit-a praznicul iară
De care ne bucurăm,
Căci Iisus din cer coboară
Să se nască-n Betleem.
(Colindă)

Iubiţii mei fii duhovniceşti,

Îmbrăcată în haină de sărbătoare, Biserica împreună cu fiii săi duhovniceşti tresaltă în cânturi de bucurie, glăsuind: „Naşterea Ta Hristoase Dumnezeul nostru, răsărit-a lumii lumina cunoştinţei. Căci întru dânsa cei ce slujeau stelelor, de la stea s-au învăţat, să se-nchine Ţie Soarelui Dreptăţii şi să Te cunoască pe Tine, Răsăritul Cel de Sus . . ." (Troparul Naşterii Domnului).

Împreună cu noi, fiii lui Adam, deveniţi prin Întruparea lui Hristos, fii ai lui Dumnezeu, şi oştile cereşti ca slujitori ai Tainei Întrupării, ca unii care cu uimire sfântă au pornit din ceruri, în pelerinaj spre pământ, la ieslea din Betleem, căci la pogorârea Fiului la noi, pământul s-a făcut cer, iar ieslea tron şi palat împărătesc, împreunându-şi glasurile au cântat: „Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu şi pe pământ pace, între oameni bunăvoire" (Luca 2, 14).

Pe toate acestea, Maica noastră Biserica, ni le aşează an de an în inimi şi în suflete la acest Praznic luminat şi chiar dacă pe parcursul unui an vieţile noastre au fost umbrite de mâhnire şi tristeţe, de griji şi de necazuri, în acest ceas trebuie să ne bucurăm: Este Crăciunul! Este praznicul bucuriei!

Hristos a venit în lume, a întemeiat Biserica, a aşezat în ea pe Apostoli ca să împărtăşească harul Duhului Sfânt, iar oamenii care cred

şi mărturisesc să se mântuiască şi la cunoştinţa adevărului să vină. Dar, înşelătorul, vrăjmaşul lui Dumnezeu şi al omului, diavolul, a pornit război împotriva creştinilor zicând: „Dărâmaţi-le bisericile, ardeţi-le cărţile, ucideţi-le preoţii şi pe toţi cei care cred şi se închină lui Iisus Hristos, ca unui Dumnezeu adevărat". Acesta este glasul ce vine din infern, din împărăţia celui ce s-a răzvrătit împotriva lui Dumnezeu.

Lupta împotriva lui Dumnezeu, războiul împotriva lui Iisus Hristos, care este Fiul lui Dumnezeu, Domn şi Stăpân al Cerului şi al Pământului, ce s-a zămislit de la Duhul Sfânt şi din Preacurata Fecioara Maria şi S-a făcut om, războiul împotriva Bisericii lui Iisus Hristos este un război pierdut.

Oricâte puteri ar trimite satana pe pământ ca să dărâme Împărăţia lui Dumnezeu întemeiată de Iisus Hristos în lume, toate vor fi biruite de Cuvântul lui Dumnezeu, şi credinţa în Dumnezeu va triumfa, pentru că Dumnezeu este veşnic şi Iisus Hristos, Fiul Său, care pentru mântuirea lumii S-a făcut om, nu poate fi înfrânt de diavolul, nici de slugile lui, care sunt doar umbre trecătoare, duhuri mincinoase care nu au puterea veşnică, pe care o are Cel Ce a făcut cerul şi pământul.

Cei credincioşi cunosc acest lucru şi de aceea nu se tulbură, nu le este frică, nu se întristează când văd răul dominând în lume, pentru că ştiu că domnia răului, domnia nedreptăţii, domnia minciunii, domnia întunericului nu are putere veşnică, ci este o umbră ce vine şi trece, cum vine şi trece un nor care acoperă soarele pentru câteva clipe, dar după care iarăşi se deschide un cer senin, pe care străluceşte soarele vieţii — Domnul nostru Iisus Hristos — El este lumina lumii. El este Izvorul vieţii, El este Adevărul, ce nu poate fi biruit nici de întunericul iadului, nici de moarte, nici de nedreptate.

Vrăjmaşul lui Dumnezeu — care este „tată al minciunii" (Ioan 8, 4) întotdeauna a încercat să-i înşele pe oameni, să-i înveţe că răul nu vine de la el, ci de la Dumnezeu. De aceea i-a întunecat pe oameni, îndemnându-i să se închine la idoli, să se lase robiţi de patimi, de slăbiciuni, de fărădelegi, şi de păcate întunecate — iar în timpurile mai noi, cei ce-l servesc pe el, adică pe vrăjmaşul lui Dumnezeu, folosindu-se de nedreptăţile din lume, de mizeria şi de sărăcia în care trăiesc cei mulţi, a încercat să-i înstrăineze pe oameni de Dumnezeu şi să întemeieze o societate numită de ei „nouă", în care omul să nu mai aibă nici ţară, nici familie, nici religie, nici credinţă, nici Dumnezeu. Deci, omul să devină o fantomă, un obiect fără suflet, fără libertate, să devină deci o făptură mai prejos decât un animal, să devină o simplă păpuşă din lut, fără sentimente, fără inimă, fără o gândire liberă, fără voinţă proprie, şi aşa omenirea să fie transformată într-o turmă, care să nu aibă alt Dumnezeu decât pântecele, şi nici alte aspiraţii decât satisfacerea poftelor spurcate ale trupului.

Aceasta este societatea fără Dumnezeu care în schimbul tuturor faptelor pomenite mai sus le-a promis oamenilor că va oferi rezolvarea tuturor problemelor, de care se loveşte lumea. Dar o societate fără Dum-

nezeu este sortită unei prăbuşiri totale. Pentru că, repetăm, lupta împotriva lui Dumnezeu, războiul împotriva lui Iisus Hristos este un război pierdut. Societatea care are în primul rând scopul de a desfiinţa religia, şi de a înlătura pe Dumnezeu din lume a pornit pe un drum greşit, a pornit pe o cale care duce la o prăbuşire totală.

Lumea fără Dumnezeu este o lume fără nici un sens, fără o finalitate, fără un scop, fără o raţiune. Nimic nu este mai absurd decât o viaţă fără un orizont ceresc, etern dumnezeiesc. Toate îşi primesc viaţă şi rost numai în lumina prezenţei lui Dumnezeu — în lumina Dumnezeului celui etern şi viu, în lumina descoperită nouă de cei drepţi şi de profeţi la care le-a vorbit Dumnezeu, de la care a venit „Fiul care a descoperit lumii Marea Taină, că Cel ce este nu poate fi cuprins într-un cuvânt omenesc". Iisus Hristos ne-a descoperit că Ziditorul lumii, Dătătorul de viaţă, Conducătorul şi Purtătorul de grijă a toată lumea, este Tatăl Nostru. Mai mare, mai importantă descoperire decât aceasta că Dumnezeu este Tatăl Nostru nu poate fi. Pentru aceasta s-a întrupat Iisus Hristos, pentru aceasta Fiul şi Cuvântul lui Dumnezeu „s-a făcut om ca să aducă la cunoştinţă oamenilor că există un Dumnezeu Atotputernic, Atotştiutor, Veşnic şi purtător de grijă a tuturor. Acest Dumnezeu este Tatăl Nostru, iar noi suntem „Fiii Lui" (Romani, 8, 16), pe care ne-a înzestrat cu suflare de viaţă, din suflarea Lui".

El ne-a înzestrat cu suflet şi cu trup, după chipul şi asemănarea Sa, şi pe care trecându-l prin moarte, mergem spre viaţă, spre slavă, spre fericirea veşnică, devenind moştenitori ai Împărăţiei Lui Dumnezeu.

Din slugi, El ne-a făcut prieteni după cum a zis: „Voi sunteţi prietenii mei dacă faceţi ceea ce vă poruncesc Eu" (Ioan 15, 14), iar din prieteni, fraţi.

Mântuitorul, după ce a biruit moartea şi iadul, după ce El a primit puterea de stăpân al cerului şi al pământului, lucru pe care l-a spus lumii întregi zicând: „Datu-mi-s-a toată puterea în cer şi pe pământ..." (Matei 28, 18) după ce a ieşit din starea de umilinţă şi suferinţă totală, Iisus Hristos ne-a declarat pe toţi cei ce credem în El, pe toţi cei ce ascultăm Cuvântul Lui, pe toţi cei ce-I purtăm numele de creştini, adică de purtători de cruce, pe toţi fiii Bisericii Lui, pe toţi cei ce-L iubim şi L-am iubit şi când a fost un prunc sărac care nu avea „scutec de înfăşat", ci gol, născut nu în palat ci într-un grajd întunecos, pe cel ce L-am iubit şi-L iubim şi când îl vedem răstignit, vândut, pălmuit, biciuit, huiduit, batjocorit, pe toţi cei ce-L urmează şi nu s-au înstrăinat de El, ci cred că El este Fiul Tatălui, pe toţi aceştia El îi numeşte fraţi. „Spune fraţilor mei" le-a zis femeilor cărora l-au văzut înviat.

„Spuneţi fraţilor mei": ce cuvânt sfânt, ce cinste mare ne-a dat nouă Fiul lui Dumnezeu, Cel ce s-a născut pentru noi în Betleem. Acest cuvânt, pe care l-am primit de la Domnul care ne-a declarat fraţi ai Săi, astăzi auzindu-l, să nu-l uităm, să nu-l uităm iubiţi creştini. Să nu uităm că Fiul lui Dumnezeu ne-a numit fraţi ai Lui, şi prin aceasta ne-a declarat pe toţi fii ai lui Dumnezeu şi împreună moştenitori ai Împărăţiei Cerurilor.

Să nu uităm că prin acest cuvânt, noi oamenii, noi cei ce ne închinăm şi strigăm în această zi, la acest Praznic Minunat, privindu-l cu ochii sufletului culcat în ieslea vitelor din Betleem, Tu eşti Fiul lui Dumnezeu, Tu eşti Mântuitorul lumii, Tu eşti cel ce ne-a izbăvit din robia diavolului, Tu eşti cel ce pe noi umiliţii, ne-ai numit „Fiii Celui Prea Înalt", mărturisim că tu eşti Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat.

Iată iubiţi creştini la ce mare cinste ne-a ridicat Naşterea Lui Iisus Hristos. Iată de ce Naşterea Domnului pentru noi aceste zile de iarnă, sunt mai frumoase şi mai pline de lumină, decât cea mai senină zi de primăvară sau de vară. Iată de ce toată făptura, toată creatura în noaptea Naşterii Domnului, tresaltă cuprinsă de o negrăită bucurie. La Naşterea Domnului se deschide cerul, cântă îngerii, se închină magii, strălucesc stelele, pentru că printre ele a apărut un sol ceresc, o stea, care nu era nici planetă, nici astru, ci era un corp ceresc, un sol dumnezeiesc, care a fost trimis de Tatăl ca să călăuzească pe cei trei magi, că s-a născut pe pământ" — Mântuitorul lumii (Isaia 49, 7).

Păstorii primind şi ei vestea că Cel aşteptat de toate popoarele a sosit pe pământ şi s-a născut în staulul lor, au dat glas şi glasul lor a ajuns până la noi şi ne-a mângâiat, şi ne-a luminat, şi ne-a înălţat şi ne-a umplut de bucurie.

Iubiţii mei fii duhovniceşti,

În acest Praznic luminat, vă chem pe toţi să înălţăm cântări de laudă şi de mulţumire lui Dumnezeu pentru Naşterea Sa în lume, prin aceasta umplând pământul şi viaţa noastră de speranţă, de bucurie şi de încredere în Dumnezeu.

Să mulţumim lui Dumnezeu pentru Cuvântul întrupat prin care ne-a asigurat un viitor fericit tuturor celor ce respectăm poruncile lui Dumnezeu.

Să mulţumim Mântuitorului, Ce-L ce prin Naşterea Sa, Ce-L ce prin învăţătura Sa, Ce-L ce prin puterea Sa, Ce-L ce prin jertfa şi Învierea Sa, a întemeiat Biserica în care prin Sfintele Taine, şi Liturghii şi prin Sfintele Posturi ne luminează viaţa, ne îndreaptă viaţa, ne împodobeşte viaţa cu bucurii nemuritoare pentru că viaţa noastră, fără întruparea Domnului, ar fi lipsită de mângâieri, de fericiri pe care le primim de la Dumnezeu, prin Biserica Domnului nostru Iisus Hristos.

Iubiţii mei fii duhovniceşti,

Am gustat fiecare din paharul zilelor în care nu ne-am putut bucura deplin nici noi, nici copiii noştri, de sfintele Sărbători a Naşterii Domnului. Acum suntem liberi. Să nu folosim libertatea spre pieirea noastră.

În acest timp noi, cei ce avem foc în vatră şi pâine pe masă, să ne aducem aminte şi de cei ce nu au în casa lor nici căldură, nici hrană, nici linişte, şi nici sănătate, şi să căutăm să-i ajutăm.

În anul pe care-l încheiem, ca un „semn", ne-au încercat și pe noi cei din nord-vestul țării, vremuri grele.

Autoritățile locale și oamenii cu suflet mare din țară, ne-au întins o mână de ajutor. Patriarhul țării, și de data aceasta a dat dovadă că veghează și este cu grijă față de noi. Mitropoliții, Arhiepiscopii, Episcopii, Preoții și binecredincioșii creștini s-au solidarizat și au acordat ajutoarele lor. Tuturor și pe această cale, și în acest Praznic luminat, ca un smerit slujitor al creștinilor dreptmăritori din Episcopia Maramureșului și Sătmarului, în numele tuturor celor ce au fost ajutați le aducem alese mulțumiri.

Noi, am dispus prin Protoierei, prin slujitorii Sfintelor Altare, să apeleze la inima creștinilor buni, din aceste zone mai bogate în cereale, să adune grâu, porumb, și alte cereale prin care să se asigure pâinea pentru anul care vine, la familiile, pe care potopul le-a dus toată agoniseala lor din anul trecut.

Și acum, și pe această cale, mă adresez vouă iubiții mei fii duhovnicești; din hambarul vostru, din cămara voastră, din sacul vostru modest dați un pumn de grăunțe sau de făină și pentru cei ce nu au în casă pâine.

Noi, dreptcredincioșii creștini nu avem voie să stăm nepăsători față de semenii noștri, ci să-i ajutăm.

Pentru cei în suferință să ne rugăm, pe cei flămânzi și goi să-i ajutăm. Pentru cei căzuți în mari păcate și în alte rătăciri întunecate, să-L rugăm pe Atotmilostivul Dumnezeu să-i ierte, să-i lumineze, să-i trezească, să-i aducă pe calea cea dreaptă a credinței, a dragostei și a speranței.

Iubiții mei fii duhovnicești,

La început, am exprimat câteva porunci pe care unii împărați păgâni din sec. III—IV le-au dat împotriva Bisericii și a slujitorilor lui Iisus Hristos. Porunca lor a fost împlinită. Zeci de mii de cărți creștine au fost arse. Episcopii și Preoții au fost sacrificați. Sângele celor ce au fost uciși pentru crucea lui Hristos a curs în valuri, se părea că a sosit sfârșitul lumii. Îngerul Domnului în cartea Apocalipsei, spune: „Am văzut sub Jertfelnic, sufletele celor înjunghiați pentru Cuvântul lui Dumnezeu și pentru mărturia pe care au dat-o" (Ap. 6, 9). De-a lungul istoriei masacrul creștinilor n-a încetat. Dar Biserica lui Hristos n-a pierit. Au dispărut împărății, au pierit împărați și tirani, au apus imperii puternice, dar steaua lui Hristos luminează și azi. Mai sunt și azi martiri, care sunt uciși pentru Crucea lui Iisus Hristos, dar Biserica noastră este vie și puternică, pentru că Altarele ei sunt luminate de Duhul Sfânt.

Păcatul cel mare, care domnește și astăzi în lume este că lumea nu-L cunoaște îndeajuns pe Iisus Hristos. Toată lumea necreștină și creștină știe pe Iisus Hristos, dar prea puțin îl cunosc cu adevărat pe Iisus Hristos, și de aici izvorăsc toate relele, toate suferințele pe pământ.

Câți dintre creștini, îl cunosc cu adevărat pe Iisus Hristos?

Ştim că Iisus Hristos s-a născut în Iudeea, pe timpul regelui Irod, în timpul marelui împărat roman Tiberiu. Nici evreii, nici musulmanii, şi nici chiar popoarele păgâne nu neagă, nu pot nega existenţa istorică, a lui Iisus Hristos. Evreii s-ar cuveni să se laude şi să fie mândri că din sânul poporului lor, s-a născut Prea Sfânta Fecioară Maria, din care s-a născut Mesia - cel prevestit de toţi proorocii.

Istoria este o mărturie vie, că prin Naşterea lui Iisus Hristos, Dumnezeu a venit între noi „este cu noi" (Isaia 7, 14) şi a rămas între noi prin Biserica Sa. Toate acestea, pentru creştinii de azi, din Răsărit şi din Apus, sunt ştiute, dar, întrebarea pe care trebuie să ne-o punem toţi este: câţi oameni creştini şi necreştini, de acum, îl cunosc cu adevărat pe Iisus Hristos?

Aceasta este cea mai mare datorie a noastră, acum când ne apropiem de împlinirea a două mii de ani de la Naşterea Domnului, să ne luptăm ca să-L cunoaştem cu adevărat pe Iisus Hristos.

Să nu ne mulţumim numai că ştim unde s-a născut Hristos, ce minuni a făcut, unde a fost judecat şi condamnat la moarte, unde a înviat. Acestea sunt fapte, fapte istorice pe care nimenea din oamenii dotaţi cu puţină cultură nu le neagă, nu le pot nega. Dar nu-i suficient.

Datoria tuturor oamenilor care sunt preocupaţi de salvarea lumii din impasul în care se află azi este să pună mâna pe Evanghelie şi să cerceteze cu mare atenţie, ca să cunoască pe Iisus Hristos în adevărata lumină. Lumea este chemată acum să cunoască nu numai viaţa şi faptele minunate ale lui Iisus Hristos ci în mod deosebit să cunoască cuvintele şi învăţătura lui Iisus Hristos şi cunoscând această învăţătură ţările şi popoarele să pună în practică învăţătura Domnului.

Azi când, cu bucurie prăznuim Naşterea Domnului, tot creştinul are datoria să-l urmeze cu credinţă şi cu dragoste pe Iisus Hristos, să gândească aşa cum au gândit cei ce l-au urmat pe Iisus Hristos, să vorbească cum au vorbit cei ce l-au urmat pe Iisus Hristos şi prin aceasta să dovedim că îl cunoaştem cu adevărat pe Iisus Hristos.

Iubiţii mei fii sufleteşti,

În cunoaşterea şi în ascultarea de învăţătura Domnului nostru Iisus Hristos credem că este salvarea din impasul, în care se află lumea azi.

Noi creştinii avem însă nădejdea ţintită spre Hristos, Mântuitorul lumii la a cărui naştere dorim să aveţi parte de bucurii alese, petrecând Sfintele Sărbători creştineşte, împărtăşind la rându-vă bucurie şi speranţă semenilor care au nevoie de aceasta.

Al vostru al tuturor, de tot binele voitor şi pururea rugător,

† JUSTINIAN

Episcopul Maramureşului şi Sătmarului

† IOAN

DIN MILA LUI DUMNEZEU, EPISCOP
AL COVASNEI ŞI HARGHITEI

Iubitului nostru cler, cinului monahal şi dreptcredincioşilor creştini, har, milă şi pace de la Dumnezeu-Tatăl, iar de la noi, părintească binecuvântare.

„Şi Cuvântul trup S-a făcut şi S-a sălăşluit întru noi şi am văzut mărirea Lui, mărire ca a Unuia Născut din Tatăl, plin de har şi de adevăr"

(Ioan, 1, 14)

Iubiţii mei fii sufleteşti,

Slăvitul praznic al Naşterii Domnului şi Mântuitorului nostru Iisus Hristos umple azi de bucurie inimile creştinilor iubitori de Dumnezeu.

O bucurie lină se aşterne în fiecare casă de român acum, când toţi ne îndreptăm cugetul şi inima la Cel născut din Fecioara Maria în peştera din Betleem.

Logosul S-a făcut trup (In. 1, 14), am putea spune că este o sinteză a Evangheliei cerului şi pământului, pe acest fapt se sprijină existenţa noastră omenească aici şi apoi în veşnicie.

Dumnezeu-Logosul S-a făcut om pentru a readuce pe om la arhetipul său, care este Creatorul lui, pentru că omul a fost creat dintru început prin Dumnezeu-Logosul: „Şi a zis Dumnezeu: **Să facem om după chipul şi după asemănarea Noastră . . .**" (Facere 1, 26).

Dumnezeiescul Apostol Pavel binevesteşte că Dumnezeu-Omul Hristos constituie unica temelie şi veşnică şi că **„altă temelie nimeni nu poate să pună, decât cea care este deja pusă"** (I Corinteni 3, 11). Hristos este temelia fiinţei noastre, baza vieţii şi existenţei noastre omeneşti.

Prin întruparea Sa, Dumnezeu S-a făcut creatură, Dumnezeu-Creatură, **„Cel ce este devine, Cel nezidit se zideşte, Cel neîncăput se încape"** după cum spune Sfântul Grigorie Teologul.

Născându-se ca om din Fecioara Maria, Hristos a adus lumii o lumină veşnică şi a arătat apoi, prin toată viaţa Sa, că omul este destinat veşniciei.

Prin acest act vedem voinţa Creatorului de a mântui lumea, adică de a o scăpa de moarte şi de a asigura oamenilor ce doresc să se unească cu El, viaţa fericită de după moarte şi **„fără de moarte"**.

Cea mai mare apropiere a umanității de Dumnezeu s-a făcut prin întruparea Logosului. Prin nașterea Sa, Hristos ridică pe om la starea lui de om cu firea neîmbolnăvită, se face acel nou început al omenirii, iar cei ce rămân în El nu mai cad din umanitatea renăscută în Iisus Domnul.

Logosul se încadrează între oameni, făcându-Se și Creator al unei umanități proprii pentru a realiza o legătură cât mai strânsă cu oamenii; se face în același timp izvor permanent al înnoirii umanității. Altfel omenirea ar fi rămas permanent bolnavă spiritual și supusă morții, având o existență lipsită de sens.

Scopul întrupării constă în aceea de a îndumnezei pe om în toată ființa lui: sufletul, trupul, gândirea și simțirea lui și tot ce face omul să fie om.

Iubiți credincioși,

Praznicul pe care îl cinstim astăzi ne duce cu gândul la ținutul Iudeii, la peștera din Betleem, ne face să ne ducem și noi să ne alăturăm păstorilor ce **„s-au dus în grabă și au găsit pe Maria, pe Iosif și Pruncul culcat în iesle“** (Lc. 2, 16).

Această zi de praznic, a bucuriei Nașterii Domnului, nu trebuie să stăpânească sufletele noastre numai în acest moment, ci trebuie să fie statornică și trebuie s-o prefacem într-o bucurie trainică, de-o viață întreagă. Aceasta este și voia lui Dumnezeu care ne spune prin graiul Fiului Său: **„Inima voastră se va bucura și bucuria voastră nimeni nu o va lua de la voi“** (In. 16, 22).

Hristos ne-a recâștigat drepturile noastre la rai, a redeschis calea care duce la viață.

La păcatul strămoșesc noi adăugăm greșelile noastre personale și prin aceasta deschidem o prăpastie mai adâncă între noi și Dumnezeu. Harul mântuirii lui Hristos ne aduce ridicarea noastră prin coborârea Sa aici la noi, în lumea păcatului, **„Dar unde s-a înmulțit păcatul, acolo a prisosit harul“** (Rom. 5, 20).

Profetul David, luminat de Duhul Domnului, a văzut dinainte vremea hărăzită pentru răscumpărare și ne îndeamnă la încredere tare,

„căci la Domnul este îndurarea și la El este belșug de răscumpărare“ (Ps. 129, 7).

Hristos este totul pentru noi precum ne grăiește Sfântul Apostol Pavel când scrie Colosenilor:

„Unde nu mai este elin și iudeu, tăiere împrejur și netăiere împrejur, barbar, scit, rob ori liber, ci toate și întru toți Hristos“ (Col. 3, 11).

Hristos este Domnul și Stăpânul nostru, fiindcă Dumnezeu-Tatăl Slavei **„L-a pus să șadă la dreapta Sa, în locașurile cerești“** (Efes. 1, 20), dându-I **„stăpânire și peste cei vii și peste cei morți“** (Rom. 14, 9).

El este binefăcătorul nostru căci **„din plinătatea Lui noi toți am luat și har peste har“** (In. 1, 16). El este capul nostru, capul Bisericii (Colos. 1, 18).

Hristos este Păstorul nostru cel bun, care ne hrănește cu trupul Său euharistic și ne apără cu brațul Său cel nevăzut. El este adevărul

care ne lămureşte, lumina care ne călăuzeşte, calea ce duce la cer şi uşa prin care se intră acolo.

Este modelul nostru de bunătate şi blândeţe, de smerenie, de iubire frăţească şi de toate virtuţile. Hristos este slava noastră. El este fericirea noastră în timp şi în veşnicie.

Iubiţii mei fii sufleteşti,

Iată doar câteva motive pentru care ziua de astăzi este o zi de bucurie pentru noi creştinii.

Această zi a Naşterii Cuvântului lui Dumnezeu este o sărbătoare minunată atât pentru strălucirea ei şi taina ei, cât şi pentru sensul ei. În această zi a răsărit lumii lumina cunoştinţei, a cunoştinţei lui Dumnezeu care a umplut marginile lumii.

Ni s-a descoperit acum semnificaţia eternă şi sensul acestei lumi şi al omului în lume. Am primit la acest praznic revelaţia şi sensul atât al tainei omului, cât şi al tainei cerului şi pământului.

Prin naşterea lui Hristos-Dumnezeu, în trup, Dumnezeu întreg S-a născut în această lume, întregul Adevăr al lui Dumnezeu, întreaga Dreptate, Iubire, Bunătate, Milă a lui Dumnezeu.

De aceea toţi cei ce flămânzesc şi însetează după Dumnezeu şi dreptatea Lui, se bucură astăzi cu îngerii, cu sfinţii, cu păstorii din Betleem.

Iubiţi credincioşi,

Cu părintească dragoste vă îndemn pe voi, pe toţi, să ascultaţi şi să împliniţi poruncile dumnezeieşti şi învăţătura Sfintei noastre Biserici strămoşeşti, ca unii care ştiţi că **„Dumnezeu întoarce omului după faptele lui şi se poartă cu fiecare după purtarea lui“** (Iov. 34, 11).

Buna rânduială a vieţii noastre de creştini întru ascultare se împlineşte.

Naşterea lui Hristos să vă fie tuturor de folos.

Rog pe Bunul şi Milostivul Dumnezeu **„să vă facă parte de bine, să vă dea inimă vouă tuturor ca să vă închinaţi Lui şi să faceţi voia Lui cu dor mare şi cu râvnă în suflet; să deschidă inima voastră în legea Sa şi întru poruncile Sale şi să asculte rugăciunile voastre şi să se împace cu voi şi să nu vă părăsească în vreme rea“** (II Macabei 2, 2-5).

Împărtăşindu-vă arhiereşti binecuvântări, doresc să vă învrednicească Dumnezeu a petrece Sfintele Sărbători de Naşterea Fiului Său, ca şi pe cele ale Anului Nou şi Bobotezei, în pace, cu sănătate şi bucurie şi să le ajungeţi cu duhovnicească îndestulare întru mulţi şi fericiţi ani!

Al vostru al tuturor,
de tot binele voitor,

† I O A N

Episcopul Covasnei şi Harghitei

ASPECTE ALE DOCTRINEI HRISTOLOGICE A CĂLUGĂRILOR SCIŢI

1. Călugării sciţi în lumina documentelor istorice ale epocii lor.

Provincia Scythia Minor a fost foarte de timpuriu încreştinată şi a cunoscut o bună organizare bisericească, cu un scaun episcopal la Tomis, iar din prima jumătate a secolului al VI-lea avem ştiri sigure despre existenţa primului mitropolit de Tomis, în persoana lui Paternus. Viaţa intens spirituală a creştinilor sciţi, a favorizat, după cum am arătat mai sus, apariţia comunităţilor de călugări (monahale n.n.), încă din a doua jumătate a sec. IV,[1] unde s-au format renumiţi teologi sciţi. Unii dintre ei au ajuns episcopi — ca Bretanion, Gherontius, Teotim I, Valentinian etc. —, iar alţii, rămânând simplii monahi — ca Ioan Cassian, Ghermanus, Dionisie Exiguul, Ioan Maxenţiu, Leonţiu, Petru, Achile etc. —, şi contribuind prin scrierile lor la clarificarea şi fixarea ortodoxiei credinţei aşa cum a fost stabilită la Sinoadele ecumenice sau la promovarea spiritualităţii autentice răsăritene în Apusul Europei.

Cu siguranţă că într-o astfel de comunitate monastică au trăit şi s-au format *„călugării sciţi"*, care au jucat un rol destul de important în nesfârşitele controverse hristologice care au continuat şi în secolul al VI-lea, sub domnia împăratului filomonofizit Anastasie I (491—518) şi a împăraţilor Justin I (518—527) şi Justinian (527—565). Acesta din urmă a provocat reacţia calcedoniană împotriva monofizitismului de toate nuanţele.[2] Că au fost de origine sciţi şi că au locuit în Scythia Minor ne-o dovedeşte atât faptul că ei depindeau jurisdicţional de mitropolitul Paternus de la Tomis[3], cât şi faptul că scitul Dionisie Exiguul întreţinea cu ei strânse relaţii şi le vine în aju-

1. Sf. Epifamie ne informează că în a doua jumătate a sec. al IV-lea existau mânăstiri audiene în Scythia Minor, deşi nu este exclus ca aşezăminte monahale să fii existat încă din prima jumătate a sec. IV (Cf. Împotriva ereziilor III, 1, 70, 14, în P.G., t. 43, col. 372 B).

2. Vezi pe larg L. Duchesne, L'Eglise au VI-e siécle, Paris, 1925, p. 35—70: Pr. Vasile Gh. Sibiescu, Călugării sciţi, în „Revista Teologică", an. XXVI, (1936), nr. 5—6, p. 182.

3. „Aceştia acuză pe episcopii din provincia lor, printre care se află şi Paternus, episcopul din cetatea Tomis" (Vezi: Raportul episcopilor Germanus şi Johannes, a diaconilor Felix şi Dioscorus şi a preotului Blandus, în „Fontes Historiae Daco-Romanae", vol. II, Bucureşti, 1970, p. 331.

tor în lupta lor antinestoriană, traducându-le din limba greacă în limba latină, opere de valoare din Sfinţii Părinţi: *Despre crearea omului*, a Sf. Grigorie de Nyssa, *Epistola 17 contra lui Nestorie* şi *Epistolele 45—46 către Succensus a Sf. Chiril al Alexandriei* şi *Tomosul către armeni* a patriarhului Proclus al Constantinopolului. Acest lucru se vede foarte bine într-o prefaţă la o traducere latină a două scrisori ale Sf. Chiril al Alexandriei către Succensus, traducere pe care o trimite *„venerabililor domni şi fraţi prea iubiţi, Ioan şi Leonţiu"*,[4] şi care pentru importanţa ei o redăm aici în traducere integrală: *„Poate pare lucru nou celor neştiutori că Scythia, care se arată îngrozitoare prin frig şi în acelaşi timp prin barbari, a crescut bărbaţi plini de căldură şi minunaţi prin blândeţea purtării. Că aşa stau lucrurile, eu îl ştiu nu numai printr-o cunoaştere de naştere, ci mi l-a arătat şi experienţa. Se cunoaşte că acolo (în Scythia Minor n.n.), într-o comunitate pământească deschisă — „exposita terrena congregatione" —, am fost renăscut cu harul lui Dumnezeu prin taina botezului şi am fost învrednicit să văd viaţa cerească în trup fragil şi prea fericiţilor părinţi, cu care acea provincie se slăveşte ca de o radiere duhovnicească deosebită.*

Credinţa lor, strălucind prin legătură cu fapta bună era pentru toţi pildă de viaţă şi sinceritate. Ei nu erau prinşi în mreaja niciunei griji lumeşti şi puteau spune cu Apostolul «Cetatea noastră este în ceruri» (Filipeni 3, 20). Ei au ţinut cu tărie neînfricată totdeauna dogmele credinţei ortodoxe, căci deşi erau simpli în cuvânt, în ştiinţă nu erau nepricepuţi. Sfinţiile Voastre, însufleţiţi pentru integritatea credinţei, sprijiniţi din toate puterile râvna acestora, neţinând seama de inerţia şi adversitatea unora care preferă lucrurilor cereşti folosul celor prezente. Credinţa flexibilă şi nestatornică urâtă a acestora faţă de adorarea lui Dumnezeu, mă mâhnesc foarte tare. Adesea ei îşi schimbă părerile sau opiniile, după bunul plac al împăraţilor, ca şi cum sfânta religie se poate schimba după calculele omeneşti, pentru că de la tradiţia apostolică, tăria făgăduinţei Domnului rămâne statornică şi neclintită.

De aceea, sigur de tăria Bisericii universale şi socotind puţin importantă îndrăzneala sau furia perfidei nestoriene, care pune mereu la cale mereu să asedieze tăria adevărului ortodox, nu numai prin încercări pe faţă, ci şi prin curse ascunse, mă ostenesc prin puterea pe care mi-o dă harul dumnezeiesc, să opun armelor de fier ale acestei erezii un bastion mântuitor. În acest scop, la îndemnul nostru stăruitor, am tradus din limba greacă două epistole ale Prea Fericitului Chiril, episcopul Alexandriei, adresate lui Succensus, întâistătătorul Diocesarei Isauriei.[5]

---

4. „Dominis venerabilibus et carissimis fratribus Ioanni at que Leontio" (Cf. Dionisius Exiguus, Praefatio ad Ioannem et Leontium, în „Corpus Christianorum", Series Latina, t.XXXV; Scriptores Illyrici Minorem, Turnholti, 1972, p. 55.

5. Novum forsitan videatur ignaris, şi Scythia «quae» frigoribus simul et barbaris probatur esse terribilis, viros semper eduxerit calore feruentes et morum placiditate mirabiles; nobis hoc ita esse non solum nativa quadam notitia verum etiam expe-

2. *„Odiseea" călugărilor sciţi — din Scythia Minor, la Constantinopol şi Roma.*

Putem afirma cu certitudine că nesfârşitele controverse teologice în legătură cu hristologia calcedoniană şi monofizită, au preocupat în mare măsură şi pe monahii luminaţi din îndepărtata Scythia Minor. Dintr-o scrisoare a împăratului Justinian către papa Hormisda, aflăm câteva nume ale călugărilor sciţi: Ioan Maxenţius, Leonţiu, Ahile şi Mauricius.[6] Cunoaştem de asemenea şi numele lui Petru Diaconul, care a scris o epistolă către episcopii africani exilaţi în Sardinia, precum şi a unui lector pe nume Ioan, care semnează, la sfârşitul scrisorii alături de Petru, Leonţiu şi Ioan Maxentius.[7]

Ioan Maxentius a fost un călugăr cult şi la curent cu evoluţia problemelor teologice ale epocii sale, fapt ilustrat de scrierile care ni s-au păstrat de la el, scrieri în care face apologia formulei călugărilor sciţi, arătând că aceştia sunt sinceri şi definitiv ataşaţi de hotărârile sinodului de la Calcedon şi de Epistola dogmatică a papei Leon.[8] El apără formula scită pe un ton tranşant, fără cruţarea persoanelor.

---

riantia magistra compertum est, quos ibidem per dei gratiam constat exprosita terrena congregatione sacramento esse baptismatis, qui beatissinorum quoque patrum, quibus illa regio spiritali quo-dammodo fertilitate gloriatur, caelestem convernationem în carne fragili meriumus intueri.

Quorum fides, operis conexatione resplendes, credebat omnibus vitae pariter et credulitatis exempla: hi, nullius prorsus mundanae sollicitudinis nexibus involuti, cum apostolo dicere poterant: **Nostra autem conversatio in calis est** — penes quos etiam catholicae fidei dogmota semper intemerata viguere: nam etsi sermone fuerunt simplices, sed imperiti non fuerunt.

Horum studia vestra sanctitas emulata pro integritate fidei summis viribus elaborat, inertiam quorundam varietatemque despiciens, qui utilitatem praesentium rebus caelestibus anteponunt — quorum nos flexa fides et erga divinum cultum foeda mobilitas valde maestificat —, qui pro voluptatibus principum svas sententias plerumque commutant — quasi divina religio humanis umquam possit altercationibus immutari, cum dominicae promissionis ex apostolica traditione fixa manerat et inconcussa soliditas.

Quapropter de universali ecclesiae firmitate securus parvique pendens audaciam aut furorem Nestorianae perfidiae, quae non solum conatibus manifestis verum etiam clandestinis semper insidiis stabilitatem catholicae veritatis oppugnare molitur, pro facultate, quam divina gratia suggerit, armis eius feralibus salutare nitor munimen opponere.

Et ideo beatissimi Cyrilli Alexandrinae urbis episcopi duas epistulas ad Successum directas Isauriae Diocaesariensis antistitem, vorbis potissimum commonentibus, de graeca nuper locutione transfudi" (Cf. **Ibidem**, p. 55—56; Vezi şi Pr. Prof. Ioan G. Coman, **Teologi şi teologie în Scythia Minor în sec. IV—V**, în „Biserica Ortodoxă Română", an XCVI, (1978), nr. 7—8, p. 786.

6. Scrisoarea are următoarea formulă de adresare: **Sfântului, Prea Fericitului prin meritele sale şi apostolicului stăpân, părintelui papă Hormisdas, Justinian**, în „**Fontes Historiae Daco-Romanae**", vol. II, Bucureşti, 1970, p. 327.

7. „Petrus misericordia Dei diaconus subscripsit, Ioannes misericordia Dei monachus subscripsit, Leontius misericordia Dei monachus subscripsit, Ioannes lector misericordia Dei subscripsit, **De incarnatione et gratia Domini nostri Jesu Christi, ad Fulgentuim et alios episcopos Africae**, în P.L., t. 65, col. 451.

8. Vezi: **P.G.**, t. 86, 1 col. 73—158 şi E. Swartz, **Acta Conciliorum Oecumenicorum**, t. IV, Strasbourg, 1914, p. 1—62.

Leonţiu, al doilea călugăr scit cunoscut, a fost rudă cu generalul Vitalian, care avea o extraordinar de mare influenţă la curtea imperială.[9] În jurul personalităţii lui Leonţiu s-a creat o controversă: el a fost identificat de unii, cercetători cu Leonţiu de Bizanţ — teologul lui Justinian I —, de la care avem un număr de tratate teologice.[10] Astfel după Bardenhawer, Leonţiu de Bizanţ ar fi originar din Scythia Minor, unde s-ar fi născut în jurul anului 485, de unde, împreună cu alţi călugări, ar fi venit la Constantinopol. Fără a intra în detalii precizăm că este posibil ca Leonţiu de Bizanţ să fie aceeaşi persoană cu Leonţiu scitul, mai ales dacă avem în vedere faptul că Sf. Chiril al Alexandriei şi doctrina sa hristologică erau la mare cinste la călugării sciţi, lucru care poate fi observat din toate scrierile teologului lui Justinian I, care dacă va fi fost călugăr, nu a făcut altceva decât să continue firul tradiţiei şi gândirii în care a fost format.[11]

Aceşti călugări şi alţi fraţi de-ai lor care nu sunt cunoscuţi cu numele, au depus în împrejurări foarte grele, un efort susţinut pentru apărarea Ortodoxiei în faţa avalanşei nestoriene şi monofizite, precum şi pentru afirmarea deplină a definiţiei dogmatice de la Calcedon, într-o viziune chiriliană.

Ei au avut de asemenea un rol proeminent în realizarea legăturii dintre Orient şi Occident, mai ales prin generalul Vitalian, rudenie cu unul dintre ei[12] şi el, scit de origine[13], care l-a îndemnul călugărilor[14], s-a declarat apărător al Ortodoxiei şi al Sinodului de la Calcedon, şi care devastând totul până la zidurile Constantinopolului, în anul 514, a impus împăratului filomonofizit Anastasie să pună capăt *schismei acachiene.*[15] Împăratul a reuşit să-l potolească numai după ce i-a acordat titlul de *„magister militum"* şi i-a promis convo-

9. Viteazul şi abilul general Vitalian era de origine scită. După unii el ar fi fost got, dar ştim că în documentele vremii numele de scit şi got erau identice (Cf. J. Zeiller, **Les origines chretiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain**, Paris, 1918, p. 383). De altfel, conform uzanţei de atunci, sciţi erau numiţi toţi locuitorii din nordul Dunării (Cf. V. Pârvan, **Contribuţii epigrafice la istoria creştinismului daco-roman**, Bucureşti, 1911, p. 166 şi p. 177).

10. Acestea sunt: **Contra monofiziţilor; Contra lui Sever de Antiohia, Contra nestorienilor**, în **P.G.**, t. 86, 1 şi t. 86,2.

11. A se vedea Fr. Loofs **Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechschen Kirche, Teil I: Das Leben und die polemischen Werke des Leontius von Byzanz**, Leipzig, 1887; V. Grümel, **Leonce de Byzance**, artic. în „Dictionaire de theologie Catholique", t. IX, Paris, 1926, col. 400—426.

12. „Aceşti monahi, între care este şi Leontius, care zice că este rudă cu Vitalianus" (Cf. **Raportul diaconului Dioscor**, în „Fontas Historiae Daco-Romanae...", vol. II, p. 329; Vezi şi „J. Turmel, **Histoire des dogmes**, Paris, vol. II, 1932, p. 386).

13. Vezi: I. Rusu, **Obârşia şi răscoala lui Vitalianus**, în „**Omagiu lui P. Constantinescu-Iaşi cu prilejul împlinirii a 70 de ani**", (Extras), Editura Academiei, Bucureşti, 1965, p. 133—139; Pr. Vasile Gh. Sibiescu, **op. cit.**, p. 183.

14. I. Rusu, **op. cit.** p. 136.

15. E.H. Vollet, **Monophysisme**, artic. în „**La Grande Encyclopedia**", t. 84, Paris, t.a., p. 156.

carea unui sinod la Heracleea, la care să participe şi delegaţi din partea papei.

Împăratul a trimis o *Scrisoare de convocare a sinodului*[16], şi o altă scrisoare către papa Hormisda, datată 28 decembrie 514, fiind primită la Roma în luna mai 515,[17], an în care trebuia să se ţină Sinodul de la Heracleea. Amânarea datei ţinerii sinodului, l-a determinat pe Vitalian să pornească a doua ofensivă împotriva capitalei imperiului.[18] Urmaşul lui Anastasie, împăratul Justin I (518—527), va duce însă o politică de reconciliere cu Biserica Romei[19], şi va ţine seama de condiţiile puse de papa Hormisda pentru aplanarea schismei acachiene:

1. recunoaşterea sinodului de la Calcedon şi supunerea clerului faţă de tot ce a hotărât sinodul;
2. anatema împotriva lui Nestorie, Eutihie, Dioscor, Petre Mongul, Timotei Elurul, Acacie şi Petru Fullo;
3. reabilitarea tuturor episcopilor depuşi ce au rămas credincioşi Calcedonului.[20]

Ortodox convins, împăratul Justin a permis patriarhului Ioan al II-lea, să convoace un sinod la Constantinopol, în 519, unde s-a hotărât recunoaşterea Sinodului de la Calcedon, rechemarea şi repunerea în scaune a tuturor episcopilor ortodocşi exilaţi. După sinod, împăratul, nepotul său Justinian şi patriarhul Ioan al II-lea s-au adresat episcopului Hormisda relatându-i cele petrecute. Hormisda, la rândul său, a trimis la Constantinopol, ca legaţi papali: pe episcopul Germanus, episcopul Ioan, preotul Blandus, diaconii Felix şi Dioscor cu scrisori către împărat, către patriarhul Constantinopolului şi clerul Bisericii, către prefectul din Tesalonic etc.[21]

Dar înainte încă de a sosi legaţii papei, în primele luni ale anului 519, — declarându-se apărători ai ortodoxiei şi ai Calcedonului în general —, apar la Constantinopol călugării sciţi, care cer aprobarea formulei lor: *„ena dis aghias triados peponthenai sarki — Unus de Trinitate passus est carne — Unul din Treime a suferit în Trup"*. Această formulă, sub o altă redactare, o găsim şi în *Tomosul către armeni* a Patriarhului Proclus al Constantinopolului din 445.[22]

Considerând insuficient de explicită definiţia sinodului IV ecumenic şi având în vedere mai ales pasajele, mai puţin clare din epis-

---

16. J.D. Mansi, op. cit., t. VIII, col. 384.

17. „Aşadar, pentru că, după cum se pare, în părţile Scythiei s-au manifestat unele îndoieli despre dreapta credinţă, clemenţa noastră a hotărât în primul rând să se ţină un sinod preacucernic în cetatea Heracleea... pentru ca împăcându-se inimile şi cercetându-se cu atenţie tot adevărul, credinţa noastră cea adevărată să se facă mai limpede cunoscută întregii lumi, pentru ca pe urmă să nu mai poată fi nici o îndoială sau discordie" (Cf. Scrisoarea împăratului Anastasie către papa Hormisda, în „Fontes Historiae Daco-Romanae" vol. II, p. 325; L. Duchesne op. cit., p.38).

18. L. Duchesne, op. cit., p. 37—39; Pr. Vasile Gh. Sibiescu, op. cit., p. 184—185.

19. I. Rusu, op. cit., p. 156.

20. E. H. Vollet, op. cit., p. 156.

21. Cf. Baronius, Anales Jesu Christi, an. 519, Magnutia, Antonius, 1618, p. 528.

22. „omologountes ton Theon logou, ena tis triados sesarkosthai" (Cf. E. Swartz, Acta Conciliorum..., t. IV, 2. Prefaţă, p. VII).

tola lui Leon despre cele două firi și lucrările lor, călugării sciți doreau aprobarea acestei formule pentru a scoate în evidență faptul că subiectul actelor omenești din Iisus Hristos este tot Dumnezeu (Unul din Treime)! Era de fapt o revenire asupra anatematismei a 12-a a Sf. Chiril, atât de contestată și combătută de Teodoret, care vedea în ea o exprimare a *theopasismului*[23]. În prealabil, ei au supus această formulă spre aprobare mai întâi episcopului lor Paternus. Cum acesta a refuzat să aprobe formula, aceștia îl reclamă pe Paternus generalului Vitalian, cum că ar fi nestorian.

În capitala imperiului, cearta începe între Leonțiu, ruda lui Vitalian și un oarecare diacon Victor, care neacceptând formula sciților, a fost declarat nestorian de către aceștia. La presiunea lui Vitalian s-a trecut la judecarea acestei pricini, după cum reiese din relatarea legaților papali către papa Hormisda: *„Aceștia acuză pe episcopii din provincia lor, printre care se află Paternus, episcopul din cetatea Tomis. Au prezentat cereri și siliți de porunca prea proconsulului principe și stăpân Vitalianus, conducătorul de oști ne-am adunat pentru judecarea pricinii... Prea bunul împărat a adus la împăcare pe susnumitul episcop și pe slăvitul bărbat Vitalianus. Monahii, fiindcă li se cerea să se împace, au preferat mai bine să plece din cetate decât să ajungă la împăcare"*.[24] În timpul discuțiilor episcopul Constantinopolului a expus hotărârile sinodului din Calcedon: *„Sciții au început însă să zică: să se adauge și „Unul din Treime". Noi dimpotrivă am zis: ce nu a fost hotărât de cele patru sinoade, nici în scrisorile fericitului papa Leon, noi nu putem nici să spunem nici să adăugăm."*[25]

Cu toate acestea, convinși de ortodoxia formulei lor, precum și de necesitatea întrebuințării ei, patru dintre călugări, — Ioan, Leonțiu, Achile și Mauriciu,[26] au plecat spre Roma pentru a obține aprobarea formulei lor. Legații papali de la Constantinopol au avut însă grijă să nu-l anunțe pe papa Hormisda despre pretențiile acestora, sfătuindu-l să nu le dea nici un fel de aprobare.[27]

---

23. J. **Tixeront, Histoire des dogmes dans l'antiquite chretienne**, 3 vol., Paris, 1924, p. 131.

24. **Raportul episcopilor Germanus și Johannes, a diaconilor Felix și Dioscorus și preotului Blanduș**, în „Fontes Historiae Daco-Romanae"..., vol. II, p. 331.

25. **Raportul diaconului Dioscorus**, în **Ibidem**, p. 333.

26. În Epistola pe care o scrie Justinian lui Hormisda, amintește numele celor patru călugări: Achile, Ioan, Leonțiu și Mauriciu (Cf. **Ibidem**, p. 327). La sfârșitul epistolei pe care însă diaconul Petru o scrie episcopilor africani exilați în Sardinia, apare în locul lui Leonțiu și Mauriciu, alte două nume: Petru și Ioan Lectorul (Cf. P.L. t. 65, col. 451).

27. „De aceea vă rugăm să cugetați cu obișnuita grijă și cu luare aminte, pe care o are de obicei stăpânul nostru, cum trebuie să primiți pe cei care au plecat în felul acesta de la noi și s-au separat de comunitatea noastră, sau să fie respinse capitolele lor, fiindcă Biserica din Constantinopol se îngrozește de toți aceștia". Pentru că „dacă se îngăduie să se facă aceasta, mi se pare că se vor naște neînțelegeri și scandaluri mari între Biserici". (Cf. **Raportul episcopilor Germanus și Johannes, a preotului Blandus și a diaconilor Felix și Dioscor** în „**Fontes Historiae Daco-Romanae** ... vol. II, p. 329—331).

Justinian, care atunci era doar asociat la treburile imperiului nu s-a arătat receptiv și binevoitor călugărilor sciți,[28] dar mai târziu — atât că a fost convins de sciții rămași la Constantinopol, cât mai ales din rațiuni politice —, s-a declarat aliat al lor, insistând pe lângă papa Hormisda spre a le rezolva problema.[29] Aceasta s-a datorat și faptului că Bisericile din Antiohia și Ierusalim, trimițând lui Justinian o mărturisire de credință ortodoxă care cuprindea și formulele scite, împăratul credea că prin aprobarea acestora de către papă, se va face mai ușor unirea.[30] Cu toate că nu era împotriva formulei sciților, totuși papa a ezitat să se pronunțe în favoarea ei, mai ales de teama legaților de la Constantinopol și mai ales a lui Dioscor, care îl ținea sub presiune. Așa putem înțelege de ce papa a căutat să scape de el și de ce, odată, în prezența a mulți bărbați, a rugat pe șeful armatei să comunice împăratului, că dacă Dioscor nu mărturisește, că Hristos, Fiul lui Dumnezeu a pătimit în trup, să fie aruncat în mare.[31] Din acest motiv ține în captivitate călugării, timp de 14 luni[32], iar când aceștia încearcă să fugă, papa întărește paza pentru a-i reține până la sosirea legaților.[33] În acest timp, ei s-au adresat poporului roman, care-i găsește nevinovați, cât și senatorilor romani,[34] dar aceasta nu-i ajută cu nimic, pentru că papa nu le dădea aprobarea.

---

28. Iată ce scria la început Justinian papei Hormisda: „Dar fiindcă am aflat că unii din tagma monahilor, care se preocupă mai mult de vrajbă decât de dragostea și pacea lui Dumnezeu dorind să provoace unele tulburări, au plecat de aici și și-au luat drumul către îngerul vostru, fericirea voastră cunoscând prin prezenta scrisoare cauza răutății lor, să binevoiască a-i primi așa cum merită și să-i alunge departe de Sine" (Cf. **Scrisoarea lui Justinian către papa Hormisda**, în **Ibidem**, p. 325).

29. La scurtă vreme însă, Justinian adresează papei o altă scrisoare, din care observăm cu ușurință schimbarea atitudinii sale față de călugării sciți: „Unii afirmă că Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Domnul nostru, fiind răstignit cu trupul pentru mântuirea noastră, trebuie predicat (că a fost răstignit) doar Unul în Treime. Dacă ar trebui admis acest lucru reverența noastră să binevoiască a ne înștiința, cu părintească prevedere prin înțeleptul său răspuns, ce trebuie să urmărim sau de ce să ne ferim în această privință... Dar fiindcă s-a spus că monahii sciți au venit la reședința voastră pentru acest motiv, potrivit tendinței Părinților bisericești și conform regulilor monahale, după ce li se va da un răspuns care să nu-i înfricoșeze câtuși de puțin, porunciți să fie trimiși înapoi la noi, cu o scrisoare din partea voastră" (Cf. **Scrisoarea lui Justinian către Hormisda în Ibidem**, p. 327.

30. **P.L.**, t. 63, col. 501.

31. „... Nisi Christum Filium Dei, qui pro nobis passum est in carne, unum es sancta et individua Trinitate fuerit confessus Dioscorus, pelaga demergatur" (Ioan Maxențiu, **Epistolam Hormisdae responsio**, în **P.G.**, t. 86, 1, col. 100B).

32. „... per quatordecim pene menses, quadim eos ibi detinuit" (**Ibidem**, col. 100 A).

33. Acest lucru îl mărturisește însuși Hormisda prin epistola ce o trimite către episcopii Germanus și Johannes, către preotul Blandus: „călugării sciți, fiindcă nu vor să înfrunte scrierea voastră și spun că nu pot să amâne respectarea regulilor religioase, au încercat să plece pe ascuns din oraș. Noi am făcut să fie păziți mai cu grijă, voim să cunoaștem cele ce le-am spus împotriva voastră, ca atunci când vă veți întoarce cu ajutorul lui Dumnezeu, greșeala lor să fie îndreptată prin îndemnuri bine chibzuite" (**Scrisoarea papei Hormisda către episcopii Germanus și Iohannes...**, în „Fontes Historiae Daco-Romanae"..., vol. II, p. 333).

34. Cf. **P.G.**, t. 86, col. 104 ABC.

Obosiţi de atâta aşteptare, călugării sciţi se adresează episcopilor africani exilaţi în Sardinia de către regele Trasamund, cerându-le să-şi exprime opinia asupra ortodoxiei învăţăturilor propovăduite de ei. În acest scop, Petru Diaconul scrie o epistolă în care concentrează întreaga doctrină a călugărilor sciţi. Fulgenţiu de Rupse le răspunde printr-o lungă epistolă, declarându-le doctrina perfect ortodoxă şi lăudându-i pentru ea.[35] Deşi în timpul celor 14 luni cât au stat la Roma, călugării sciţi au stat în permanenţă în comuniune cu papa, la întoarcerea legatului Dioscor, situaţia s-a schimbat. Acesta a dat dispoziţie ca ei să fie alungaţi afară din Roma.[36] Acum, la plecare, se pare că ei au afişat cele 12 anatematisme împotriva nestorienilor.[37]

Pe de altă parte, cu toată insistenţa lui Justinian, papa s-a abţinut şi pe mai departe să se pronunţe în privinţa formulei călugărilor sciţi. Prima destăinuire o face însă episcopului Possesor, care i-a cerut lămuriri în legătură cu canonicitatea scrierilor lui Faust de Riez referitoare la har,[38] lucrări pe care Possesor voia să le utilizeze în rezolvarea problemelor ridicate de controversa pelagiana şi mai ales în combaterea susţinerilor călugărilor sciţi.[39] Se plânge astfel, că aceşti pretinşi monahi,[40] n-au putut fi opriţi nici prin sfaturi, nici cu blândeţea, nici cu forţa, mergând *„până la adunare publică, îndemnând lumea la tulburarea liniştii chiar în jurul statuilor regilor. Şi dacă statornicia poporului credincios n-ar fi rezistat, prin nelegiuitele seminţe ale diabolicei zâzanii, ar fi iscat la ei neînţelegere şi vrajbă“*.[41]

Cât despre problemele ridicate în jurul cărţilor lui Faust, papa refuză să se implice. Faust n-a fost niciodată aprobat de Biserică. Scrisoarea aceasta este trimisă cu data de 13 august 520.[42]

Înarmat cu această scrisoare din partea papei, episcopul african făcea peste tot o proastă prezentare călugărilor sciţi. Ioan Maxenţiu, în numele călugărilor, răspunde la această epistolă printr-un pamflet usturător la adresa autorului ei. Începe prin a contesta că

---

35. P.L., t. 65, col. 552.

36. „... postquam comperit reverti Dioscorum, valens li praestare hoc beneficium, ne in publico ab eisdem monachis argueretur haereticus missis defensoribus cum ingenti violentia eos ab urbe Roma subito exire comprelit...“ (Ioan Maxenţiu, **Ad Epistolam Hormisdae responsio**, in **P.G.**, t. 86, 1, col. 104 C).

37. Baronius crede că sciţii au fugit singuri, pe ascuns, iar anatematismele le-au afişat la Roma, în mod public (Cf. **Annales ecclesiastici**, Caloniae Agrispinae, Antonius, 1624—1690, anul 520 t. VII, cap. 25.

38. E. Amann, **Hormisdas**, artic. în **„Dictionaire de Theologie Catholique“** t. VII, p. I, Paris, 1927, col. 173.

39. G. Fritz, **Orange (Deuxieme concile d')**, artic. în **Ibidem**, t.XI, p. I, Paris, 1931, col. 1093.

40. **Intrigantul legat** Dioscorus, într-un raport trimis papei, îl acuză pe Ioan Maxenţiu la fel: „Iar Maxenţiu, care zice că are — în calitate de stareţ —. o congregaţie, dacă este întrebat: cu care monahi a trăit, sau în ce mânăstire, sau sub care stareţ a devenit monah, nu poate răspunde“ (**Raportul diaconului Dioscor către papa Hormisda**), în „Fontes Historiae Daco-Romanae“, t. II, p. 333—334.

41. **Scrisoarea papei Hormisda către episcopul** Possesor, în **Ibidem**, p. 335.

42. **Ibidem**.

această scrisoare pusă în circulație de episcopul Possesor ar aparține papei, și caută să demonstreze că este a unui dușman al lor. Accentuează apoi motivele pentru care nu se poate ca această scrisoare să fi fost redactată de episcopul Romei: *„Deși totdeauna orice adevăr rămâne neînvins,* — scrie Ioan Maxențiu —, *totuși minciuna nu încetează și se ridică împotriva lui. Și fiindcă nu îndrăznește să se ridice împotriva lui cu fruntea deschisă, nu-l lovește cu săgețile sale puternice, ci luptă împotriva lui într-un mod prefăcut. Și astfel, amăgește nu numai sufletele celor nestatornici și neprevăzători, ci câteodată și a celor înțelepți și statornici, pe care acoperindu-i cu întunecimile sale, adună pe cei cu o judecată sănătoasă a minții, care resping cele ce sunt adevărate și aprobă pe cele ce sunt ale sale (ale minciunii n.n.)... Căci se poartă cu toată șiretenia prin care ponegrind și defăimând pe credincioși, să poată ține necuviința sa, plănuind chiar împotriva celor scrise sub numele lor, care sunt cunoscute în Biserică, în așa măsură, încât sufletele tuturor să le poată ațâța mai ușor împotriva lor. De aceea, fiindcă o oarecare epistolă, este purtată peste tot de către episcopul roman, în care se găsesc spuse multe fără rost împotriva monahilor sciți, am considerat ca necesar să răspund acestei epistole de care am spus și să arăt că monahii nu au nici o legătură cu o nelegiuire de acest fel. Pe drept cuvânt, nimeni nu poate să spună despre mine că m-am repezit cu ușurință să scriu pentru ei, deoarece să se știe, că noi suntem datori să ne punem chiar și sufletele pentru frați. De aceea, liniștit, încep acum această lucrare, cu ajutorul lui Dumnezeu, pe care îl implor (să-mi arate) dacă este făcută de către păstorul Bisericii, sau dacă mai degrabă, de către dușmani. Căci mă îndoiesc în ce fel trebuie să fie primite acele scrieri sacerdotale, în care nu radiază nici un fel de lumină de adevăr și în a cărei doctrină nu se găsește nici un fel de rațiune. Căci cel care mustră pe un altul ca și când acela ar fi greșit, dar nu-l învață ce trebuie să facă, nu se arată a fi un doctor binevoitor, ci mai degrabă că este un învinuitor dușmănos. De unde nu este ușor să credem că această epistolă este a aceluia a cărui nume îl poartă în titlu, mai ales că în ea nu se găsește nimic rațional sau logic, precum au zis, ci toată se vede plină de calomnii și ponegriri false"*.[43] În continuare, Ioan Maxențiu ia documentul pontifical și-l dezbate punct cu punct, concluzionând că autorul acestuia nu se poate să fie papa, ci un eretic,[44] pentru că numai așa se poate explica cum ia apărarea lui Dioscor care era un nestorian notoriu.

Tulburările de care au fost acuzați că le-au făcut în capitală, le pune pe seama politicienilor, a căror brutalitate i-a constrâns să se comporte așa. Răspunsul lui Ioan Maxențiu se încheie cu critica

---

43. Ioan Maxențiu, **Ad Epistolam Hormisdae responsio**, în P.G., t. 86, 1, col. 94—95.

44. „Nunc certe huius Epistolae haereticum esse, quisquis ille est et inimicum catholicae veritatis non est dubium quoi mox est ipsius dictis docebimus" (Idem, **Ibidem**, col. 96).

rezolvării dată de autorul ei în chestiunea lui Faust. El ia afirmaţiile lui Faust şi le combate punct cu punct, folosindu-se şi argumentând cu texte din Fer. Augustin. Conchide că doctrina acestuia este contrară nu numai scrierilor Fericitului Augustin ci chiar şi celor spuse de Apostolii lui Hristos.[45]

Pe lângă cele trei scrieri pe care le-am amintit până acum, — Epistola către Fulgentiu a lui Petru Diaconul, Răspunsul lui Ioan Maxenţiu la Epistola lui Hormisda şi Capitole contra arienilor tot a lui Ioan Maxenţiu —, călugării sciţi, mai bine zis prin reprezentantul lor, Ioan Maxenţiu, ne-au mai lăsat câteva scrieri de o incontestabilă valoare:

- Două mărturisiri de credinţă;[46]
- O mărturisire de credinţă către legaţii papei la Constantinopol;[47]
- Scurtă motivare a unirii cuvântului cu propriul trup;[48]
- Răspuns contra acefalilor;[49]
- Dialog contra nestorienilor în două cărţi.[50]

Toate aceste lucrări sunt scrise în limba latină. În ce măsură ştiau şi limba greacă,[51] nu avem documente, numai în cazul că Leontius este unul şi acelaşi cu Leonţiu de Bizanţ, ceea ce, de asemenea este foarte greu de admis.

3. Ortodoxia hristologiei călugărilor sciţi şi contribuţia lor la rezolvarea unor probleme controversate ale veacului VI.

Convinşi adepţi ai sinodului de la Calcedon, călugării sciţi se străduiau să afirme definiţia sa dogmatică şi s-o prezinte în acord cu scrierile Sf. Chiril al Alexandriei. Dar pentru vehemenţa cu care luptau împotriva nestorienilor, mai ales, a făcut pe unii să conchidă că sunt eutihieni. Astfel, atât legaţii papali, în vremea lor, prezentau papei Hormisda formula scită ca fiind eutihiană,[52] cât şi mai târziu, prin secolul XVI, cunoscutul istoric, Baronius susţinea acelaşi lucru: *„Ioan Maxenţiu şi tovarăşii lui, monahii sciţi, au fost condamnaţi de Biserica Romană pentru că au tulburat, atât Biserica de la Constanti-*

45. „... quos non solum scriptis sanctissimi viri Augustini, verum etiam summorum et praecipuorum Christi apostolorum sententiis contrarios pemtus veritas docit..." (Idem, Ibidem, col. 112).

46. P.G. t. 86, 1, col. 79—85 şi col. 89—90.

47. Ibidem, col. 75—78.

48. Ibidem, col. 89—92.

49. Ibidem, col. 111—116.

50. Ibidem, col. 116—158.

51. B. Altaner, Der griechische Teologe Leontius und Leontius der skyhische Monch, in „Theologische Quartalscrift", t. 127, (1947), p. 378—379; F. Cayre, Precis de Patrologie Histoire et doctrine des peres et docteurs de l'Eglise, t. II, Paris, 1930, p. 71—72; Vezi şi Brian A. Deley S.J. Leontius of Byzantium: A critical edition of his works with prolegomena (Phil. D.), Oxford, 1978, V. Grumel, Leonce de Byzance, artic. în „Dictionnaire de Theologie Catholique", t. IX, p. I, Paris, 1926, col. 400—426:

52. Raportul episcopilor Germanus şi Ioannes, a diaconilor Felix şi Dioscor..., în „Fontes Historiae Daco-Romanae", t. II, p. 331.

nopol cât și pe cea de la Roma..., căci numai în aparență, se arătau apărători ai sinodului de la Calcedon, în realitate, luptându-se cu o vicleană îndemânare să o distrugă, întrucât erau axați pe învățătura ereticilor. De aceea toate operele lui Maxențiu ce sunt puse aici trebuie citite cu băgare de seamă, căci nu trebuie să se creadă în ele din moment ce ascund otrava ereziei eutihiene".[53]

Având în vedere aceste acuze aduse călugărilor sciți, precum și altele care frecvent, până astăzi, îi suspectează de theopashism, de la început, nu ne propunem să dovedim, pe bază de speculații pe marginea scrierilor lor, ireproșabila lor hristologie, ci ne vom da strădania să facem doar o scurtă prezentare a textelor ce singure vor vorbi și vor arăta despre doctrina lor. Paralel, acolo unde este cazul, vom cita din Sfinții Părinți spre a dovedi că sunt în consens cu Biserica Universală și în sfârșit, vom insista în unele locuri la implicațiile ce le-au avut tezele lor în doctrina Bisericii, mai ales a celei de Răsărit.

a) Noțiunea de „enipostasă", natură și persoană în doctrina călugărilor sciți

Luptând împotriva nestorienilor care afirmau două persoane în Iisus Hristos, confundând deci natura cu persoana, călugării sciți s-au străduit să arate și să explice felul în care S-a unit Cuvântul lui Dumnezeu cu firea omenească, schițând astfel *dogma enipostasei*, ce o vor dezvolta mai târziu Leonțiu de Bizanț și Sfântul Ioan Damaschinul și totodată să arate care este, de fapt deosebirea dintre natură și persoană.

În *„Dialoguri împotriva nestorienilor"*, Ioan Maxențiu prezintă la un moment dat un nestorian care cere unui ortodox să-i explice de ce nu admite două subzistențe ci numai una singură, din moment ce afirmă că subzistă în Iisus Hristos și Dumnezeu Cuvântul și Omul.

La această solicitare, ortodoxul răspunde: *„Pentru că nu cred că Dumnezeu Cuvântul S-a unit cu un om care a rămas în propria sa subzistență, nici cu un trup făcut și însuflețit, care să se înțeleagă că ar fi persoana omului, ci subzistența sau persoana lui Dumnezeu Cuvântul, a luat natura omenească, care niciodată n-a subzistat în afară de Dumnezeu ci prin El S-a născut și a fost luată de către El, S-a făcut proprie naturii Sale și subzistă, nu prin sine, ci prin Aceea de care a fost luată, adică de persoana sau subzistența Cuvântului lui Dumnezeu; și de aceea nu sunt două subzistențe ci o singură subzistență sau persoană a celor două naturi, a Cuvântului și a trupului".*[54]

Ortodoxul indicând apoi că *„e mai bine să se spună că Dumnezeu a luat natura omenească decât să se spună că a luat pe om"*,

---

53. Cf. Baronius, op. cit., t. VII, anul 519, c. 103 și anul 520, c. 27.

54. „Sed substantiam sive Dei Verbi, naturam succepisse humanam... et ideo non sunt duae subsistentiae, sed duarum naturarum, Verbi videlicet et carnis, una subsistenția sive persona est" (Ioan Maxențiu, Dialogi contra Nestorianos, I, IV, în P.G., t. 86, 1, col. 127).

nestorianul rămâne nedumerit care este deosebire dintre om și natura omenească, termeni ce în realitate par să fie identici.

Ortodoxul, face distincția astfel: *„Cauza pentru care nu puteți înțelege, vine din greșeala voastră. Căci voi neputând să faceți deosebire între persoană și natură, înțelegeți că natura este același lucru ca și persoana, iar crezând, dimpotrivă, că natura nu poate să existe fără persoană, confundați noțiunea de persoană cu aceea de natură, și fără nici o îndoială că propovăduiți două persoane, având în vedere cele două naturi ce sunt în Unicul Fiu al lui Dumnezeu. Căci atunci când zicem că Dumnezeu Cuvântul S-a născut după trup, ne considerați că propovăduim chiar natura dumnezeirii Sale ca fiind născută din Fecioară... Și iarăși, când auziți că natura omenească a fost luată de Dumnezeu Cuvântul credeți că a fost luată persoana omenească, adică omul, și nu că El Însuși S-a făcut om“.*[55]

Rezultă că *„persoana se deosebește de natură, pentru că persoana înseamnă o unitate indivizibilă a naturii, iar natura se cunoaște că înseamnă materia comună, din care pot subzista mai multe persoane. De aceea orice persoană posedă în același timp și natura, însă nu fiecare natură poate cuprinde, în mod egal, o persoană; de altminteri, după cum sunt trei persoane așa să se mărturisească și trei naturi ale Sfintei și negrăitei Treimi“.*[56] În susținerea acestor teze se bazează pe definiția sinodului IV ecumenic, cu care își și începe Ioan Maxențiu *„Mărturisirea de credință“*, criticând pe cei ce și-au permis să susțină că, de fapt, prin acest sinod s-ar fi atribuit omului Iisus persoana, iar Cuvântului lui Dumnezeu subzistența, termeni ce într-adevăr se întâlnesc în definiția dogmatică calcedoniană: *„Nu se poate spune că la sinod nu s-ar fi știut că subzistența și persoana este același lucru, aceasta reieșind din faptul că nu vede a se fi introdus două subzistențe sau două persoane, dar dacă totuși cineva care ar dori să susțină contrariul, s-ar baza pe acest fapt, ar face uz de cea mai proastă argumentare.*[57]

Leonțiu de Bizanț, cel mai de seamă teolog al secolului VI preluând ideea de enipostază de la călugării sciți,[58], și folosindu-se de categoriile aristotelice de substanță, gen, aspect, individ și accident, nu face altceva decât dezvoltă această dogmă atât de importantă în

---

55. **Ibidem**, col. 127—128.

56. „Discernitur ergo a natura persona, qua personae unam rem individuam naturae significant. Natura vero communem cognisitur declarae materiam, ex qua plurimae possent personae subsistere. Purpropter ommis quidem persona simul natura continet, non autem omnis natura personam acque complectitur: alioquin sicut tres personas ita et tres naturas sanctas et indifabilis illius Trinitatis Catholici faterenutr“. (**Ibidem**, col. 128).

57. Idem, **De Christo professio**, în **P.G.**, t. 86, 1, col. 61.

58. Precizăm că ideea de enipostază, o avea de altfel și Sf. Chiril al Alexandriei, atât de simpatizat de călugării sciți și de la care poate, au preluat-o și ei (Vezi: Pr. Prof. Ioan G. Coman, **Momente și aspecte ale hristologiei precalcedoniene, și calcedoniene** în „Ortodoxia“, an. XVII, (1965), nr. 1, p. 55; Arhim. Timotei Seviciu, **Doctrina hristologică a Sfântului Chiril al Alexandriei, în lumina tendințelor actuale de apropiere dintre Biserica Ortodoxă și vechile Biserici Orientale**, Timișoara, 1973, p. 31.

rezolvarea problemelor hristologice: *„Firea conține ideea de existență pe când ipostasul conține și pe aceea de existență în sine. Firea arată specia, ipostasul indică individul. Cea dintâi desemnează caracterul universalului, cea de-a doua separă particularul de comun. Într-un cuvânt, cele consubstanțiale se zic, în chip propriu, că sunt de o singură fire și rațiunea existenței lor este comună. Definiția ipostasului: sau cele identice după fire dar deosebite după număr, sau cele alcătuite din firi diferite, dar care au simultan între ele comuniunea existenței. Iar comuniunea existenței zic că o au nu în sensul completării reciproce de existență cum se poate vedea la esențe și la predicatele lor esențiale care se numesc calități ca și cum firea și esența fiecăruia nu ar fi considerată în sine, ci cu aceea care este compusă și combinată.*[59] El reușește să pună capăt atât confuziei nestoriene cât și celei severiene, arătând că firea omenească a lui Hristos nu este fără ipostas, dar nu este nici de sine ipostatică ci e ipostaziată în Dumnezeu Cuvântul. Nu este *anhipostatos*, nici *autopostasis* sau *hipostasis* ci *enipostatos*. Ea are subzistența în Cuvântul.[60]

Și Sfântul Ioan Damaschin va insista și va lămuri noțiunea de enipostasă.[61]

b) Cuvântul lui Dumnezeu și-a luat o fire omenească individuală și nu una comună, generală.

Cel ce S-a născut din Fecioara Maria nu este un produs al unei inițiative autonome umane și ca atare nici nu se poate spune că a fost un ipostas omenesc și deși individuală, n-a avut un ipostas propriu. Desprinzându-se din natura omenească nu dintr-un impuls propriu ci prin impulsul ipostasului divin ea a fost o omenitate concretă dar nu un individ, enipostazându-se ipostasului divin. Și pe cruce a fost ridicată o omenitate concretă, individuală (fără a fi însă individ) și nu întreaga fire omenească, comună, generală, cum greșit susținea Bulgacov.[62] Această idee desprinzându-se din ansamblul scrierilor călugărilor sciți, este mai clar expusă atunci când se face o analogie cu persoana unui om. Nestorianul spunând ortodoxului că ar cădea cu el de acord dacă s-ar putea spune că natura este în persoană, ortodoxul, foarte precis îi răspunde: *„Natura omenească, oricât ar fi*

---

59. Sf. Chiril al Alexandriei, **Contra nestorianos entychianos**, în **P.G.**, t. 86, 1, col. 1280 AB Detalii la Drd. Ion Caraza, **Doctrina hristologică a lui Leonțiu de Bizanț**, în „Studii Teologice", an XIX, (1967), nr. 5—6, p. 321—334.

60. Cf. **P.G.**, t. 86, 2, col. 1944, Apud. Pr. Prof. D. Stăniloae, **Definiția dogmatică de la Calcedon**, în „Ortodoxia", an. III, (1951), nr. 2—3), p. 427.

61. „Astfel unica ipostază a Cuvântului a fost și ipostaza Cuvântului și a sufletului și a trupului. Niciodată, nici sufletul, nici trupul n-a avut o ipostază proprie, alta decât ipostaza Cuvântului. Ipostura Cuvântului a fost totdeauna una și niciodată două. Prin urmare, ipostaza lui Hristos este una totdeauna" (Dogmatica III, 27, în **P.G.**, t. 44, col. 1097—1098. Vezi și Prof. N. Chițescu, **A doua persoană a Sfintei Treimi în doctrina Sf. Ioan Damaschin**, în „Ortodoxia", an XXVIII; (1976), nr. 2, p. 316 și V. Loichiță, **Perihoreza și enipostaza în Dogmatică**, în „Ortodoxia", an X, (1958), nr. 1, p. 3).

62. S. Bulgacov, **Agneț Bojii** (în l. rusă), Paris, 1933, p. 231, Apud. Prot. Dr. Dumitru Stăniloae, **Iisus Hristos sau restaurarea omului**, Sibiu, 1943, p. 155.

în fiecare persoană, totuşi nu se poate spune că o persoană sau un om, adică o unitate indivizibilă ar avea toată umanitatea; de altminteri nici nu există oameni sau persoane cu această umanitate generală".[63] Sfântul Ioan Damaschin se va ocupa apoi şi va dezvolta şi această idee. El arată că Mântuitorul nu a luat o fire în chip abstract, nici pe cea considerată în specie; n-a luat toate ipostasele ci a luat pe cea considerată în individ.[64]

c) *Iisus Hristos. Dumnezeu şi omul-Persoană unică în două firi.*

Pe lângă faptul că au arătat modul în care se face unirea celor două firi din persoana Mântuitorului, schiţând dogma enipostasei, călugării sciţi au demonstrat şi netemeinicia afirmaţiilor eretice, că în Iisus Hristos se găsesc două persoane complet diferite şi despărţite una de alta (erezia nestoriană), sau că în persoana Sa n-a mai rămas decât o singură fire (erezia monofizită). *„Într-adevăr, fiindcă aceştia nu voiesc să accepte posibilitatea de a fi natură fără de persoană, fără nici o îndoială, conform acestor nebune şi impioase susţineri, se afirmă că în Hristos se găsesc două persoane".*[65] Dar a susţine astfel, atrage după sine o consecinţă gravă, căci *„dacă natura nu poate să existe fără persoană, cu atât mai mult persoana nu poate să fie fără natură. Iar dacă natura fără persoană şi persoana fără natură nu pot să existe, rezultă că sunt trei naturi în divinitate, nu numai una singură, pentru că trei sunt şi subsistenţele sau persoanele despre care nimeni nu se îndoieşte: a Tatălui, şi a Fiului şi a Sfântului Duh".*[66] De aceea, *„după tradiţia Sfinţilor Părinţi mărturisim în Domnul nostru Iisus Hristos două naturi unite şi neamestecate, adică a celei divine şi a celei umane, într-o persoană sau o subsistenţă".*[67] Şi aceste naturi rămân chiar şi după unirea trupului cu Cuvântul, două, fără să sufere vreo modificare: *„Aşa fiind acestea, nimeni nu poate să fie drept credincios dacă nu a mărturisit că în Cuvântul lui Dumnezeu, Fiul Unul născut au rămas mereu şi după unire, în mod indisolubil două naturi, adică a Cuvântului şi a trupului, a lui Dumnezeu şi a omului, a dumnezeirii şi a umanităţii. Căci precum este Unul din Treime şi de la început Dumnezeu Cuvântul, tot aşa, chiar El Însuşi este şi din noi, om deplin şi adevărat. Căci Cel care ne-a dat prunc din coapsa lui Avraam şi din seminţia lui David este Dumnezeul cerului şi împăratul păcii şi de aceea Hristos are o singură persoană şi nu două, căci nimeni nu s-a suit la cer decât Cel ce S-a coborât din cer, Fiul Omului care este în cer, Iisus Hristos, ieri şi azi şi în veci".*[68] În concluzie, dacă cineva nu mărturiseşte o unire iposta-

63. Ioan Maxenţiu, Dialogi contra nestorianos, în P.G., t. 86, 1, col. 128.
64. Sf. Ioan Damaschin, **Dogmatica**, Trad. de Prof. D. Fecioru, Bucureşti, 1943, p. 208.
65. Ioan Maxenţiu, **Contra acephalos libellus**, în P.G., t. 86, 1, col. 113.
66. Ibidem.
67. Petru Diaconu, **De incarnatione et Gratia Domini nostri Jesu Christi, ad Fulgentium et atios episcopos Africae**, în P.L., t. 65, col. 443.
68. Ioan Maxenţiu, Alia fidei professio, în P.G., t. 86, 1, col. 90.

tică sau naturală, adică nu crede că Logosul rămânând Dumnezeu după fire şi-a luat asupra sa şi firea omenească, ci ar crede că s-ar absorbi una pe alta cele două firi în persoana Lui[69], sau nu ar crede că după Întrupare Hristos are amândouă firile, să fie anatema"[70]

d) *Iisus Hristos — Fiul adevărat al lui Dumnezeu*

Când se rosteşte numele Domnului Iisus Hristos, judecând prin prisma dreptei credinţe a Bisericii se înţelege desigur o persoană unică în două firi, Dumnezeu şi omul, unite în mod neamestecat, neschimbat, neîmpărţit şi nedespărţit.[71] Unii din eretici, din contră, susţineau, fie că omul nu intră în noţiunea de „*Fiul lui Dumnezeu*" ci a servit numai de locaş în care s-a sălăşluit Fiul lui Dumnezeu, sau alţii că nu Dumnezeu S-a făcut Hristos, deci Dumnezeu şi om, ci Omul Hristos, prin strădaniile sale s-a făcut Dumnezeu. Tuturor acestor greşite afirmaţii călugării sciţi dau răspunsul potrivit, apărând adevărata învăţătură a Bisericii, că Iisus Hristos, Dumnezeu şi Omul este Fiul lui Dumnezeu. „*Căci Cuvântul lui Dumnezeu nu este doar un nume şi nimic mai mult; nu s-a făcut de la sine ca şi când ar fi deosebit de Tatăl, ci este Dumnezeu prin natură tot atât de mare ca şi Tatăl, egal prin toate cu Tatăl, în afară de aceea că spre deosebire de Tatăl, El s-a făcut om unindu-şi Sieşi natura omenească. De aceea chiar şi Sfinţii Părinţi predică faptul că Hristos Domnul este compus din divinitate şi umanitate*".[72]

În termenul de „*Cuvântul lui Dumnezeu*", în sens de Cuvântul lui Dumnezeu Întrupat, intră şi realitatea trupului, pentru că numai aşa au sens cuvintele Sfântului Ioan: „*Ce era de la început am auzit, ce am văzut cu ochii noştri, ce am privit şi mâinile noastre au pipăit despre Cuvântul vieţii aceea vă vestim*" (I Ioan 1, 1). Căci Cuvântul nici nu s-ar fi putut pipăi cu mâini omeneşti, după natura Sa divină, dacă nu ar fi fost om. Şi nu ne îndoim, deloc că pruncul acela pe care L-a născut Fecioara, L-a înfăşat în scutece, L-a culcat în iesle şi în a opta zi L-a tăiat împrejur, pe care Simeon, bărbat drept L-a strâns la piept, despre care Evangheliştii spun că a fost supus părinţilor, prezentându-L că a sporit cu vârsta şi înţelepciunea (Luca 2, 52), este şi Dumnezeu prin natură, prin care s-au făcut toate cele văzute şi nevăzute. Unul născut şi primul născut, în care se ţin toate, după cum spune Sfântul Apostol Pavel (Coloseni 1, 16—17).[73] De aceea „*nu spunem că Treimea locuieşte în Hristos, după cum au obişnuit aderenţii lui Teodor de Mopsuestia şi ai lui Nestorie, ca şi cum Hristos*

---

69. Idem, **Contra nestorianos capitula**, în **op. cit.**, col. 87.

70. **Ibidem**, col. 88.

71. „... nici Cuvântul lui Dumnezeu fără firea lui omenească şi nici trupul născut din femeie neunit cu Cuvântul, nu trebuie numiţi Iisus Hristos. Căci numai pe Cuvântul născut din Dumnezeu unit cu umanitatea printr-o unire negrăită în împlinirea iconomiei, îl înţelegem ca Hristos". (Sf. Chiril al Alexandriei, **De incarnatione Unigeniti**, în **P.G.**, t. 75, col. 1237—1240).

72. Petru Diaconul, **op. cit.**, col. 444.

73. **Ibidem**, col. 446.

ar fi ceva în afara Treimii, ci credem că Dumnezeu Cuvântul, Fiul Tatălui Unul Născut, Domnul nostru Iisus Hristos, care a suferit pentru noi în trup este una din cele trei subsistenţe ale dumnezeirii celei una".[74] Aşadar *„Dumnezeu s-a făcut Hristos şi nu Hristos S-a făcut Dumnezeu, după cum zic aderenţii lui Teodor de Mopsuestia şi ai ucenicului său Nestorie care cred că Iisus s-a făcut Dumnezeu în mod progresiv. Fiindcă S-a făcut bogat nu ca şi cum ar fi fost sărac, ci s-a făcut sărac ca şi când ar fi fost bogat ca şi pe noi să ne facă bogaţi"* (II Corinteni 8, 9). La fel mărturiseşte şi profetul, zicând: *„Scaunul Tău, Dumnezeule, în veacul veacului toiag de dreptate, toiagul Împărăţiei Tale. Iubit-ai dreptatea şi ai urât fărădelegea; pentru aceasta te-a uns pe Tine, Dumnezeul Tău cu untdelemnul bucuriei, mai mult decât pe părtaşii tăi"* (Psalmul 44, 8—9). *„În ce fel însă ar fi putut Dumnezeu să fie uns şi să aibă părtaşi dacă nu s-ar fi făcut om? Ci Dumnezeu s-a uns pentru că Însuşi S-a făcut om; căci nu este un Dumnezeu şi un Om. Aşa cum este Fiu natural al Fecioarei, tot aşa, Acelaşi în mod natural, este şi Fiul lui Dumnezeu".*[75] Şi dacă zice cineva: *„Dumnezeu nu S-a făcut Hristos ci Hristos S-a făcut Dumnezeu, să fie anatema".*

e) *Călugării sciţi, apărători ai formulei chiriliene „o natură întrupată a Cuvântului lui Dumnezeu", înţeleasă în sens ortodox.*

Pentru faptul că monofiziţii în susţinerea tezei lor despre o singură natură în persoana lui Iisus Hristos, se bazau pe autoritatea Sfântului Chiril, filosindu-i celebra formulă: *„o natură întrupată a Cuvântului lui Dumnezeu"*, cum le convenea lor, sinodul IV ecumenic o trece cu vederea, ocolind chiar şi alţi termeni ai Sfântului Chiril. Deşi definiţia de la Calcedon nu era, în mare parte, decât doctrina Sfântului Chiril exprimată în termeni mai precişi, ce nu puteau fi interpretaţi de eretici, totuşi simpatizanţii sinceri ai Sfântului Chiril au fost profund nemulţumiţi. Mai ales că a apărut şi suspiciunea despre cele două persoane şi cele două lucrări ce le-ar fi introdus Epistola lui Leon, trebuia ca cineva să vină şi să precizeze lucrurile, anume să arate că definiţia calcedoniană este în deplin acord cu învăţătura Sfântului Chiril şi în al doilea rând, să arate ereticilor care este adevăratul înţeles al formulelor şi termenilor chirilieni. *Cei ce au încercat acest lucru pentru prima dată au fost călugării sciţi.*

Astfel ei se exprimă categoric: *„Nu primim definiţiile celor care predicând o natură întrupată a Cuvântului lui Dumnezeu resping credinţa cinstitului sinod de la Calcedon şi nu admitem nici pe aceia care cu viclenie vorbesc de două naturi, mai puţin mărturisind o natură întrupată a Cuvântului lui Dumnezeu, considerând prin această mărturisire contrarul a două naturi: ca şi când o natură întrupată a Cuvântului lui Dumnezeu înseamnează altceva decât două naturi unite*

74. Ioan Maxenţiu, De Christo professio, în P.G., t. 86, 1, col. 81.
75. Petru Diaconul, op. cit., col. 447; Ioan Maxenţiu, Dialogi contra nestorianos, în op. cit., col. 124.

în mod negrăit".[76] Unii dintre monofiziţi însă, bazându-se pe realitatea legăturii dintre trup şi suflet, care se mărturiseşte că este o singură natură şi se exprimă printr-un număr singular şi nu unul plural, susţinea că, la fel şi divinitatea şi umanitatea, au făcut împreună singura natură a lui Hristos.[77] Ioan Maxenţiu le răspunde: *„Mai întâi de toate, socotesc că acest exemplu nu i se potriveşte deloc Fiului lui Dumnezeu, care nu avea nevoie de trup pentru a subsista. Desigur că Cel ce S-a născut mai înainte de veci din Tatăl subsistă în mod neschimbat în propria Sa persoană, dar prin faptul că S-a făcut Cuvântul trup este doar un act al milostivirii Sale. Dar nimeni nu îndrăzneşte să afirme că şi sufletul omenesc ar subsista undeva înainte de unirea cu trupul ca apoi el să fie trimis de acolo în trup"*.[78] Mai departe Ioan Maxenţiu, arătând că în natură nu este nici un lucru care să nu-şi aibă un nume propriu, provoacă pe eretici să arate care este numele naturii celei una, care a fost făcută din Treime şi omenitate: *„şi dacă ar voi să spună: Cuvântul Întrupat, sau o natură a Cuvântului lui Dumnezeu, chiar prin exprimarea aceasta, fără nici o îndoială, arată că mărturisesc două naturi în Hristos, şi ca nume a celor două naturi se impune numele uneia dintre ele, ci de bună seamă, numele Celui ce S-a întrupat, adică al Fiului lui Dumnezeu şi al aceluia ce a fost luat de către El, adică al trupului. Căci acest nume nu este doar al unei singure naturi, fiindcă aşa ne arată înţelesul clar al celor două naturi diferite şi unite, la fel cum se spune despre natura omenească, anume că este formată din două naturi sau, mai degrabă, în două naturi, şi nimeni nu se îndoieşte că ea subsistă din trup şi suflet, sau la fel cum s-ar zice „suflet întrupat" sau „o natură a sufletului întrupat". Şi de aceea numele unicei naturi, adică a divinităţii şi a umanităţii, poate să aibă un înţeles foarte clar şi să oblige la susţinerea lui"*.[79] În acest caz, unii dintre eretici, ca să scape din încurcătură, ca şi altă dată Nestorie care numea pe Fecioara Maria *„Născătoare de Hristos"*, indicau ca nume comun al celor două naturi devenită una, acela de Hristos. Foarte indignat, Ioan Maxenţiu le răspunde: *„Cum se poate aceasta? Fiindcă numele lui Hristos nu este nume de natură, ci de lucrare sau putere, prin care se designează ungerea şi de aceea ei sunt şi mai constrânşi să arate numele acelei singure naturi, despre care spun că este în Hristos după unire"*.[80] În concluzie, *„mărturisim că unicul ipostas sau persoana celor două naturi, pe care sinodul de la Calcedon ne-a transmis că trebuie cinstită, nu este a nimănui altcuiva decât a Cuvântului lui Dumnezeu Celui Întrupat şi făcut om. De aceea nici chiar părerea aceea pe care unii o socotesc ca şi contrară sinodului, adică „o natură întrupată a*

76. Petre Diaconul, op. cit., col. 443.
77. Ioan Maxenţiu, Contra acephalus ilbellus, op. cit., col. 114.
78. Ibidem.
79. Ibidem.
80. Ibidem, col. 115.

Cuvântului lui Dumnezeu" nu o părăsim pentru că ea nu învaţă altceva decât o subsistenţă sau o persoană în două naturi unită".[81]

După trei decenii, în anul 551, prin Edictul imperial împotriva celor trei capitole şi împăratul Justinian va lua apărarea formulei chiriliene discutate, arătând că este întru totul ortodoxă. Unii dintre romano-catolici, până azi sunt nemulţumiţi de această acţiune de interpretare în sens chirilian a sinodului de la Calcedon şi ca atare consideră şi acţiunea lui Justinian fie ca o pasiune de dispute teologice specifică grecilor, fie ca o dovadă a simpatiei împăratului pentru diofiziţi.[82]

f) *Fecioara Maria — Născătoare de Dumnezeu*

Ereticii, mai ales nestorienii, distingând două persoane în Iisus Hristos refuzau să o numească pe Fecioara Maria Născătoare de Dumnezeu, pentru că ea nu putea să nască persoana dumnezeirii ci numai persoana omenească. De aceea ea era numită de ei Născătoare de om, sau cel mult, Născătoare de Hristos. Dacă uneori se accepta şi termenul de *„Născătoare de Dumnezeu"* se făcea mai mult onorific şi nu real, numindu-se aşa pentru cinstea omului ce s-a născut din ea care este doar Dumnezeu *„după har şi nu după natură".*[83] Acestei aberaţii, în deplin acord cu învăţătura Bisericii universale, călugării sciţi răspund: *„Pe fericita Fecioara Maria o credem, în mod deosebit şi cu adevărat, adică Născătoare de Dumnezeu, nu după cinstea omului aceluia care s-a născut din ea (pe care cineva nu se temea a-L numi, în mod impios, Dumnezeu după har şi nu după natură), ci pentru aceea că ea a născut cu adevărat pe Dumnezeu Cuvântul întrupat şi făcut om şi unit în mod natural cu trupul".*[84] Şi această dogmă nu este de fapt, decât o urmare firească a unirii ipostatice ce o vedeau în persoana Mântuitorului Iisus Hristos.

g) *„Unul din Treime a pătimit în trup"*

Cum întreaga viaţă şi activitatea a Mântuitorului avea în sine un scop soteriologic, era firesc, ca de-a lungul veacurilor şi Biserica să raporteze toate dogmele sale spre acest ultim ţel — mântuirea omului. În aceste împrejurări şi disputele hristologice chiar, au început să fie privite şi dezbătute printr-o prismă soteriologică. Astfel Sfinţii Părinţi, în unanimitate prezintă Întruparea Domnului în perspectivă soteriologică, cu scop de restabilire şi mântuire a omului căzut prin călcarea poruncii. Pentru acest fapt nu era suficient ca Mântuitorul să fie un înger sau Apostol sau sfânt, ci era necesară moartea unui Dumnezeu întrupat şi chinuit ca să trăim.[85] Sfinţii Părinţi s-au străduit să lămurească, în mod cât se poate de clar cine este

---

81. Idem, De Christo professio, în op. cit., col. 81.

82. J. Bois, Chalcedoine, artic. în „Dictionnaire de Theologie Catholique", vol. I, p. II, Paris, 1923, col. 2205.

83. Ioan Maxenţiu, De Christo professio, în op. cit., col. 83.

84. Petru Diaconul, op. cit., col. 444.

85. „... thou sarkoumenou kai kekroumenou hina Zisômen ..." (Sf. Grigorie de Nazianz, Oratio, XLV. In Sanctum Pascha, 28, în P.G., t. 36, col. 661 şi col. 709.

Iisus Hristos: *„... nici Cuvântul lui Dumnezeu fără firea omenească și nici templul născut din femeie neunit cu Cuvântul, nu trebuie numiți Iisus Hristos. Căci numai pe Cuvântul născut din Dumnezeu unit cu umanitatea printr-o unire negrăită în împlinirea iconomiei îl înțelegem pe Hristos"*.[86] În acest caz apărea firesc întrebarea: cine a pătimit, a murit, a înviat, săvârșind actele atât de importante în realizarea mântuirii omului? Și fiecare răspundea după felul cum înțelegea cele două firi din Iisus Hristos. Nestorienii, de pildă, spuneau că a pătimit doar persoana omenească pentru că dumnezeirea este nepătimitoare. Urmarea însă este gravă. Rezulta că a murit doar un simplu om, iar Întruparea Fiului lui Dumnezeu nu a avut nici un rost. Ca atare, însăși mântuirea omului în acest caz devenea problematică. Sfântul Chiril al Alexandriei, plecând de la faptul că firea omenească este enipostaziată ipostasului divin și deci tot Dumnezeu este subiect și al actelor omenești din persoana lui Iisus Hristos, conchide următoarele: *„Cel ce a suferit crucea pentru noi și a gustat moartea nu a fost un om comun și separat de Logosul lui Dumnezeu: Însuși Domnul Slavei a suferit în trup, după Scriptură. De aceea și preaînțeleptul Petru zice: „Hristos a pătimit cu trupul" (I Petru 4, 1) și nu cu firea dumnezeirii Sale inefabile. Logosul raportează patimile propriului Său trup la El Însuși pentru ca printr-o împropriere după iconomie „să se creadă că El este Mântuitorul tuturor"*.[87]

Analizată temeinic, nimeni nu va putea să găsească în aceste fraze ale Sfântului Chiril vreo nuanță de theopashism, așa cum vedeau nestorienii[88], ci, din contră, este o raportare a suferințelor trupului la Logos, expresia cea mai elocventă a comuniunii însușirilor celor două firi.[89]

Sinodul IV ecumenic, așa cum am arătat, deși s-a bazat pe doctrina Sfântului Chiril, a ocolit unii termeni și expresii, ceea ce a produs multe nemulțumiri și luări de poziții, mai ales împotriva Epistolei lui Leon care prezenta unele îndoieli în ce privește ortodoxia ei. În aceste momente de aprige discuții apar călugării din Scythia Minor și reactualizează formula *„Unul din Treime a pătimit în trup"*.[90] Și

---

86. Sf. Chiril al Alexandriei, **De incarnatione Unigeniti**, în **op. cit.**, col. 1237 D — 1240 A.
87. Idem, **Aversus Nestorii blasphemias**, în **P.G.**, t. 76, col. 182.
88. Cf. J. Tixeront, **op. cit.**, p. 61—74.
89. Pr. Prof. Ioan G. Coman, **op. cit.**, p. 59.
90. O formulă asemănătoare găsim și la patriarhul monofizit al Antiohiei, Petru Gnafeus († 448), doar că el o foolsea ca un adaos la Trisaghion, atribuind suferința întregii Sfintei Treimi: „Sfinte Dumnezeule, Sfinte Tare, Sfinte fără de moarte, Cel răstignit pentru noi, miluiește-ne pe noi". (Amănunte la John Meyendorf, **Christ in Eastern Christian Thought**, St. Vladimir's Seminary Press, 1975, p. 47).

Călugării sciți au împrumutat-o de la Proclu al Constantinopolului, prietenul Sf. Chiril, prin filiera traducerilor făcute la cererea lor de Dionisie Exiguul. Acela zicea: „Unul din Treime a fost răstignit în trupul în care s-a făcut, nu în dumnezeire prin care este unit cu Tatăl și cu Duhul Sfânt". (Sf. Proclus al Constantinopolului, **Fragmenta Epistolae Sancti Procli ad armanios**, în **P.G.**, t. 65, col. 887). Se pare că această formulă era încetățenită în Scythia Minor, pentru că la Sinodul IV Ecumenic,

într-adevăr, formula lor era deosebit de necesară. Pentru că sinodul de la Calcedon, deși recunoaște unica persoană a lui Iisus Hristos în două firi unite în mod neamestecat, neschimbat, neîmpărțit și nedespărțit, din actele omenești nu se oprește decât asupra nașterii („*înainte de veci născut din Tatăl după dumnezeire, în zilele de pe urmă... din Fecioara Maria, Născătoarea de Dumnezeu, după omenitate*") putând crea echivocul că după Întrupare, toate actele lui Iisus Hristos sunt doar ale omului, cum de fapt și interpretau nestorienii în unele cazuri. Prin formula lor ei voiau să arate că și după Întrupare, subiectul persoanei divino-umane a lui Iisus Hristos este tot Dumnezeu și ca atare toate actele făcute, în vederea mântuirii sunt ale Lui, deși sunt specifice și săvârșite prin firea pe care Și-a enipostasiat-o Sieși. Dar în calea afirmării formulei lor s-au ridicat zeci de bariere. Începând cu episcopul lor Paternus și ajungând până la Constantinopol și Roma, toți se opuneau, invocând ca principal motiv că aceasta nu era prevăzută de sinoadele ecumenice. Mai mult, papa Hormisda, printr-o scrisoare ce o trimite în 25 martie, 521, împăratului Justinian, justifica neacceptarea firmulei scite dintr-un dublu incovenient: putea să facă pe oamenii simpli să creadă că sunt mai mulți dumnezei și în al doilea rând, că divinitatea care este nepătimitoare prin natură, a putut îndura suferințele pătimirii.[91] În plus, recomandă a se întrebuința „*o persoană din Treime*" și nu „*unul din Treime*".[92] Aceeași precizare o face și Fulgențiu de Ruspe în răspunsul ce-l dă epistolei lui Petru Diaconul: „*pe noi să ne mântuiască S-a născut o persoană din Treime, Hristos, Unicul Fiu al lui Dumnezeu*".[93]

Întrucât însă și nestorienii preferau această expresie, Ioan Maxențiu, purtătorul de cuvânt al călugărilor sciți, se justifică astfel: „*ereticii acceptă că Hristos este o persoană din Treime nu în înțelesul că Hristos ar fi din Treime, ci fiindcă are persoana Cuvântului lui Dumnezeu care locuiește în El, care este Una din Treime, iar Hristos ar fi doar un fel de slujitor al Cuvântului lui Dumnezeu, fără însă ca El să fie Însuși Dumnezeu Cuvântul. Prin această viclenie, ei mărturisesc o persoană a lui Hristos din Treime, dar Unul din Treime nu voiesc să mărturisească... Fiindcă dacă Dumnezeu Cuvântul este Hristos și Hristos este Dumnezeu Cuvântul, cum este învățătura sănătoasă a Bisericii, de ce Hristos nu este Unul din Treime, dacă Dumnezeu Cuvântul este o persoană din Treime?*".[94]

---

printre călugării care se opuneau definiției dogmatice, printr-o formulă asemănătoare cu aceasta, cel puțin unul dintre ei era din Scythia. Spre exemplu, Carosos spunea că a fost botezat de Teotim al Tomisului (Cf. Pr. Prof. D. Stăniloae, Definiția dogmatică..., p. 405). Din păcate, monahii amintiți, foloseau această formulă în sens monofizit.

91. Papa Hormisda citează din Epistola lui Ferrandus către Anatolie, în P.L., t. 67, col. 905—906.

92. Vezi: Baronius, op. cit., p. 530.

93. Epistola XVII, Ad Petrum diaconum et alios qui ex Oriente in causa fidei Romam missi sunt, de Incarnatione et Gratia Domini nostri Jesu Christi, în P.L., t. 65, col. 462.

94. Ad Epistolam Hormisdae responsio, in op. cit., col. 101—102.

În discuţiile cu nestorienii, se punea deosebit accent pe subiectul divin al actelor omeneşti:

„Nestorianul: Cine este Cel ce grăbindu-se spre patimi, a zis ucenicilor săi: *„Luaţi mâncaţi, Acesta este Trupul Meu care se frânge pentru voi spre iertarea păcatelor?"* (Matei 26, 26).

Ortodoxul: Fără îndoială că este Cel ce a zis: *„Eu sunt Calea, Adevărul şi Viaţa"* (Ioan 14, 6).

Nestorianul: Deci, cum mai poate să creadă cineva că viaţa care a fost prinsă de mâinile necredincioşilor şi care apoi a murit, mai poate să dea viaţă celor morţi?

Ortodoxul: Dacă nu S-a răstignit şi nu a murit Cel ce este viaţa, nimeni nu mai trebuie să aibă nădejde în învierea din morţi. Că S-a răstignit şi a murit Cel ce este viaţa, nu o spun eu, ci Fericitul Petru către iudei: *„Aţi cerut să vi se dăruiască un bărbat ucigaş, iar pe începătorul vieţii L-aţi omorât"* (Faptele Apostolilor 3, 14—15).[95]

Însă şi accentul pus pe subiectul divin crea probleme: pentru că dacă se afirma că Fiul lui Dumnezeu S-a răstignit, Acesta având aceeaşi natură cu Tatăl şi cu Duhul, rezulta că întreaga Treime a suferit pe crucea Golgotei. Ioan Maxenţiu îşi argumentează însă ortodoxia formulei prin texte din Proclu, patriarhul Constantinopolului, Sfântul Chiril şi Leon, papa Romei: *„Noi nu zicem că a pătimit în însăşi acea esenţă prin care există şi stă unit Fiul cu Tatăl şi Duhul, ci în trup, care din noi S-a făcut. Unul din Treime S-a făcut şi nu altul şi S-a răstignit cu trupul prin care S-a făcut şi nu a pătimit prin firea dumnezeiască, prin care este unit cu Tatăl şi cu Duhul ca să zicem că şi aceştia s-au răstignit împreună cu El. Dacă însă am zice că El S-a răstignit cu firea dumnezeiască, în realitate, am duce pătimirea în Treime. Dacă zicem însă că Cuvântul a primit suferinţele în trupul Său, mărturisim şi că Unul din Treime a suferit, şi despre natura Treimii că a rămas fără suferinţă. Şi iarăşi: Dacă s-ar zice că nu ar fi pătimit întrupat, obiecţia poate că ar fi avut o raţiune extrem de abilă. Dacă însă a pătimit însă în mod evident, întrupat, fiindcă motivul întrupării este Crucea, Cel care S-a întrupat, Acelaşi S-a şi răstignit. Dacă însă S-a răstignit Cel ce S-a întrupat, Tatăl şi Duhul nu s-au răstignit, deci S-a răstignit doar Unul din Treime. Divinitatea însă, prin care comunică cu Tatăl şi cu Duhul s-a păstrat în afara suferinţei, doar în trup, în care El singur S-a făcut, în acesta şi singur El Însuşi a pătimit"*.[96]

În continuarea argumentării sale, pentru ca toţi să fie mulţumiţi, arată şi acordul real ce există între papa Leon şi Sfântul Chiril şi în această problemă: *„Papa Leon zice: Căci Dumnezeu Cel nepătimitor nu S-a ruşinat să Se facă om pătimitor şi El, Cel nemuritor să Se supună legilor morţii. Cu acestea se potrivesc şi cuvintele scrise*

95. Idem, **Dialogi contra nestorianos**, II, IV, în **op. cit.**, col. 139.

96. Idem, **De Christo professio**, în **op. cit.**, col. 82; Sf. Proclus al Constantinopolului, **op. cit.**, col. 882. Vezi şi G. Fritz, **Proclus de Constantinople**, artic. în „Dictionnaire de Theologie Catholique", t. XXX, p. I, Paris, 1936, col. 669.

de Chiril către Nestorie: Dacă cineva nu mărturiseşte că Cuvântul a suferit, S-a răstignit şi a gustat moartea în trup şi că S-a făcut întâiul născut din morţi prin care a ajuns să Se facă viaţa noastră şi ne-a înviat ca un Dumnezeu, să fie anatema".[97]

Cu toate strădaniile lor de a obţine aprobarea acestei formule, călugării sciţi nu au reuşit, şi pentru câţiva ani se părea că s-a aşternut tăcerea peste aprigile discuţii purtate pe această temă. *Dar în anul* 527, împăratul Justinian preia formula scită şi o legiferează printr-un decret, impunând-o ca obligatorie pentru Biserica dreptmăritoare.[98] În cele din urmă, la rugămintea şi explicarea lui Justinian şi papa Ioan al II-lea al Romei (532—535) aprobă *„formula scită"*, după ce diaconul roman Anatolius, consultând pe diaconul Ferrand de Cartagina a primit răspunsul că nu vede nici o dificultate să o admită.[99] Iar în anul 553, însuşi sinodul al V-lea ecumenic o legiferează şi o impune ca normă de credinţă obligatorie pentru întreaga Biserică: *„Dacă cineva zice că Unul este Cuvântul lui Dumnezeu care a săvârşit minuni şi altul este Hristos care a suferit, sau că Dumnezeu Cuvântul S-a unit cu Hristos Cel născut din femeie; sau că trupul este în El ca o fiinţă diferită şi că nu este unul singur, însuşi Domnul nostru Iisus Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu, care S-a întrupat şi S-a făcut om şi căruia îi revin şi minunile şi patimile pe care le-a suportat cu plăcere în trupul Său, să fie anatema".*[100] Şi *„dacă cineva*

---

97. Ioan Maxenţiu, **De Christo professio**, în op. cit., col. 83—84.

98. „Căci crezând în Tatăl şi Fiul şi Sfântul Duh, o Fiinţă în trei Persoane, cinstim o dumnezeire, o putere, Treimea cea de o fiinţă. În ultimele zile însă, mărturisim pe unul născut Fiul lui Dumnezeu, Dumnezeu din Dumnezeu, născut din Tatăl înainte de veci şi fără de timp, coetern sau veşnic cu Tatăl, din care sunt toate şi prin care sunt toate, a coborât din ceruri, S-a întrupat de la Duhul Sfânt şi din cinstita şi pururea Fecioara Maria şi s-a făcut om, a suportat cruce (stauron te hipomeinai), s-a îngropat şi a înviat a treia zi. Cunoaştem că şi minunile pe care le-a purtat în trup sunt ale Unuia şi Aceluiaşi. Căci nu cunoaştem un alt Dumnezeu Cuvântul, un alt Hristos, ci pe Unul şi Acelaşi, cosubstanţial cu Tatăl după dumnezeire şi cosubstanţial cu noi după omenitate. Căci Treimea a rămas Treime, chiar şi după ce Dumnezeu Cuvântul, Unul din Treime S-a întrupat, fără ca Sf. Treime să primească adăugarea unei a patra persoane". (Justinian, **Corpus Juris Civilis**, t. I, liber, primus; **De summua Trinitate et fide catholica et ut nemo de ea publica contendere oudeat**, nr. 5, 1, Lipsiae, 1887, p. 7).

99. Fulgentii Ferrandi, **Ad Anatolium diaconum urbis Romana, de duabus in Christo naturis: et quod ununs in Trinitate, natus passuque dici possit**, în P.L., t. 67, col. 889.

În epistola de recunoaştere, papa scria: „Justinian împăratul, fiul nostru, cum aţi cunoscut mereu din epistolele lui, a arătat că s-au deschis controverse despre aceste trei probleme dacă se poate zice că Hristos şi Dumnezeul nostru este Unul din Treime, adică este o Sfântă Persoană din Trei Persoane ale Sfintei Treimi. Sau că Dumnezeu Hristos a suferit în trup, rămânând nepătimitor în dumnezeire. Sau îndeosebi şi cu adevărat (Născătoarea de Dumnezeu şi mama Cuvântului lui Dumnezeu Celui întrupat din ea), Maria, mama Domnului nostru Iisus Hristos, trebuie să fie numită pururea fecioară. Aprobăm în aceasta credinţa catolică (ortodoxă) a împăratului şi astfel arătăm în mod evident că este conform exemplului profeţilor, Apostolilor şi Părinţilor..." (Ioansis Pape II, **Epistola ad Senatores**, în P.L., t. 66, col. 20 CD).

100. Josepho Alberigo, Perikle — P. Joannou, Claudio Leonardi, Paolo Prodi, **Conciliorum Oecumenicorum Decreta**, Herder, 1962, Anat. III, p. 90.

nu mărturisește că Cel care a fost răstignit în trup, Domnul Iisus Hristos, este Dumnezeu adevărat și Domnul măririi, este Unul din Treime, să fie anatema".[101]

Sinodul VI ecumenic, la fel, recunoaște că *„uneia și aceleiași ființe aparțin și minunile și suferințele după elementul propriu fiecăreia dintre firile din care este compus și în care El are ființa, cum spune admirabilul Chiril".*[102]

Apoi, așa cum în alte împrejurări, Leonțiu de Bizanț, preluând ideea de la călugării sciți a dezvoltat dogma de enipostasă, care de fapt constituia o amplificare a definiției sinodului IV ecumenic, și acum ideea despre Unicul subiect al actelor celor două firi din persoana Mântuitorului, afirmat în mod deosebit de sciți prin formula lor, a fost preluată și dezvoltată de Sfântul Maxim Mărturisitorul și de Sfântul Ioan Damaschin.

Sfântul Maxim Mărturisitorul, arată că cele două firi din persoana lui Iisus Hristos fiind unite într-un ipostas unic nu lucrau separat una de alta, ci prin fiecare se făcea văzută cealaltă. Și anume *„ca Dumnezeu mișca omenitatea, iar ca om descoperea dumnezeirea proprie. Ca să spun așa, pătimea dumnezeiește odată ce nu era om simplu și săvârșea minuni omenește, căci la săvârșirea prin trup, odată ce nu era Dumnezeu gol. Încât pătimirile Lui erau minunate, fiind înnoite prin puterea dumnezeiască cea după fire a Celui ce le pătimea, iar minunile Lui erau pătimitoare fiind săvârșite prin puterea pătimitoare cea după firea trupului, a celui ce le săvârșea".*[103]

Sfântul Ioan Damaschinul, printr-o interesantă expunere în stil socratic, arată în ce fel se poate spune că Hristos a pătimit: *„Hristos a pătimit? — Desigur. A pătimit dumnezeirea Lui sau omenitatea Lui, care fire? — Omeni[tatea]. Firea lui dumnezeiască a rămas fără pătimire? — Da. Firea lui cea nesupusă pătimirii și cea supusă pătimirii este aceeași sau sunt două firi deosebite? — Desigur că sunt două firi deosebite. Dacă însă sunt două firi deosebite, atunci cum mai sunt ele una și nu două? — Cele două firi nu sunt numai o singură fire, ci o singură ipostasă și două firi: una supusă pătimirii și una nesupusă pătimirii".*[104]

Deși la început respinsă și apoi trecută cu vederea pentru un timp, formula scită, exprimând un important adevăr ortodox cu deosebite implicații în actul mântuirii noastre, a biruit, fiind aprobată atât prin decret imperial cât și prin sinoadele ecumenice ulterioare și a fost dezvoltată de minți luminate din Biserică, constituind astfel o explicare mai dezvoltată a definiției calcedoniene. Deși la început a fost respinsă pe motivul că nu se găsea în definițiile sinoadelor

---

101. Ibidem, Anat. X, p. 94—95.
102 Ibidem, p. 100—103.
103 Sf. Maxim Mărturisitorul, Ambigua, în P.G., t. 91, col. 105 B. Vezi și Magistrand Stan Coman, Semnul ortodox al chenozei față de teoriile moderne, în „Ortodoxia", an. VIII, (1956), nr. 3, p. 425.
104. Dogmatica VIII, în P.G., t. 45, col. 137—140.

ecumenice, ulterior s-a admis, practica dovedind că se poate face o amplificare a unei formule dogmatice sinodale, cu condiţia ca să nu se atingă de esenţa dogmelor ortodoxe, cum, de fapt, s-a observat mai sus, atât la Leonţiu de Bizanţ cât şi la Sfântul Maxim Mărturisitorul şi la Sfântul Ioan Damaschin. În actualitate, bazându-se pe situaţia de fapt, teologi de renume ca Dumitru Stăniloae, J. Karmiris şi J. Meyendorff recunosc şi admit posibilitatea completării termenilor unei definiţii sinodale, însă în condiţiile arătate.[105]

Urmele teologiei călugărilor sciţi — care a avut un profund răsunet, nu numai în Imperiul bizantin, ci şi la Roma şi episcopii africani exilaţi în Sardinia —, se resimt şi în Apus. Astfel, cercetări recente au demonstrat că cele 8 canoane date de *sinodul de la Orange* din 529, transmise la Roma în cadrul *„canoanelor araussiene"*, nu sunt ale Fericitului Augustin — aşa cum se credea până acum —, ci sunt ale lui Ioan Maxenţiu, sau inspirate din teologia călugărilor sciţi.[106]

Astfel formula *„unul din Sfânta Treime a pătimit în trup"*, pentru recunoaşterea ortodoxiei căreia s-au luptat călugării sciţi, clarifică formula calcedoniană care afirma simplu unirea firilor într-un ipostas. Ipostasul este cel preexistent al Logosului, care, înainte de întruparea în pântecele Mariei şi pe Cruce, şi-a păstrat nealterată identitatea personală. În acest ipostas rezidă unirea firilor sau naturilor, care, nu pot fi niciodată confundate. Astfel, ambiguitatea formulelor lui Chiril[107] şi ale lui Leonţiu de Bizanţ — *„unire esenţială"* — a fost astfel, definitiv clarificată. Căci pe de o parte, moştenirea Calcedonului este în chip desăvârşit păstrată: firile, chiar şi după unire, rămân două, pentru că la firea divină necreată ca atare nu poate, niciodată şi sub nici o formă, să participe firea creată.

Aceasta a fost unul din elementele fundamentale ale teologiei bizantine de mai târziu. Dar, pe de altă parte, omenitatea pe care şi-a asumat-o Logosul, enipostaziată într-Însul şi îndumnezeită prin ener-

---

105. Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stnăiloae, **Posibilitatea reconcilierii dogmatice între Biserica Ortoodxă şi vechile Biserici Orientale**, în „Ortodoxia", an. XVII, (9165), nr. 1, p. 5—27; J.N. Karmiris, **The problem of the unification on the basis of Cyril's formula „mia physis tou Theou Logou sesarkomeni"** în Uncfficial Consultation between theologian of Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Chruches", August 11—15, 1964, în „The Greek Orthodox Theological Review", t. X, (1964—1965), nr. 2, p. 63; J. Meyendorff, **Chalcedonians and monophysites after Chalcedon**, p. 30; Pr. Prof. I. G. Coman, **Definiţia doctrinară a Sinodului de la Calcedon şi receptarea ei în Biserica Orientală**, în „Ortodoxia", an XXI, (1969), nr. 4, p. 502.

106. Cf. M. Cappuyns, **L'origine des „Capitula" d'Orange**, 529, în „Recherches de Theologie ancienne et medievale", t. VI, (1934), p. 121—142; Aloys Grillmeier, **Vobereitung des Mittelaters. Eine Studie über das Verhältnis von Chalcedonismus und Neu — Chal,kedonismus in der lateinischen Theologie von Boetius und Gegenwart**, hrsggb. Von A. Grillmeier und H. Bacht, Band II: **Entscheidung um Chalkedon**, Würsburg, 1951—1962, p. 797, n. 1, G. Fritz, **Orange (deuxieme concile d')** în op. cit., col. 1093—1096.

107. Vezi pe larg: J. Liebart, **La doctrine christologique de ST. Cyrille d'Alexandrie avant la querette nestorienne**, Lille, 1951, p. 175—176; W. J. Burghardt, **The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria**, în col. „Studies in Christian Antiquity", t. XIV, Woodstock, Md. 1957, p. 108—111.

giile Sale, devine ea însăşi izvor de viaţă divină, căci este îndumnezeită nu prin har, ci fiindcă devine trupul propriu al Cuvântului. În aceasta constă diferenţa dintre Hristos şi creştini, dintre posedarea ipostatică a vieţii divine şi îndumnezeirea prin har şi participare.[108]

În concluzie, putem afirma că este cu totul inexact, a încerca să prezinţi teologia care s-a dezvoltat în timpul epocii lui Justinian ca de fapt şi Sinodul din 553 — care a fost rezultatul dezvoltării acestei teologii —, ca pe o serie de încercări superficiale întreprinse în mod arbitrar de către Justinian, pentru a-i câştiga pe monofiziţi. Teologia calcedoniană însăşi nu mai putea amâna soluţionarea contradicţiilor interioare, iar Biserica trebuia să se pronunţe oficial asupra unei chestiuni care punea în mişcare mase mari de credincioşi, aşa cum a dovedit-o controversa Trisaghionului cu interpolare.

Astfel, formulele theopasite folosite de Sfântul Chiril, trebuiau ori să fie acceptate, ori respinse, iar dacă erau acceptate, trebuia să se construiască un vocabular hristologic care să rămână calcedonian şi să integreze intuiţia soteriologică fundamentală a lui Chiril, al cărei element cheie era theopasismul. În acest proces, un rol aparte l-au avut călugării sciţi care prin tot ce au întreprins, dar mai ales prin scrierile lor, şi-au adus o contribuţie esenţială la clarificarea dogmei şi hristologiei calcedoniene.

Pr. Lect. IOAN-MIRCEA IELCIU

108. John Meyendorff, **Christ in Eastern Christian Thought**..., p. 29—47 şi 131—153.

PNEVMATOLOGIA SFÂNTULUI VASILE CEL MARE DUPĂ SCRIEREA „CONTRA LUI EUNOMIE"*

Învăţătura revelată despre dumnezeirea persoanei Sfântului Duh şi preocuparea pentru apărarea acestei învăţături ocupă un loc central în opera Sfântului Vasile cel Mare (329—379). În scrierile sale el s-a opus atât monarhianismului sabelian, preluat de Marcel de Ancira, care afirma că Duhul Sfânt este doar o modalitate de revelare a lui Dumnezeu, cât şi arianismului, în forma sa anomeică, care înţelegea să păstreze unitatea dumnezeirii prin aşezarea persoanelor Fiului şi a Sfântului Duh între creaturi.[1] Sfântului Vasile îi revine meritul de a combate sistematic, pentru prima dată, pe ereticii pnevmatomahi, care negau dumnezeirea persoanei Sfântului Duh, considerând-o a fi creată.

Lucrarea definitorie a pnevmatologiei Sfântului Vasile este, desigur, tratatul său *„Despre Sfântul Duh"*, tratat în care se ocupă numai de dumnezeirea şi lucrarea celei de-a treia persoane a Sfintei Treimi, dar prima lucrare în care Sfântul Vasile se ocupă de apărarea dumnezeirii Sfântului Duh este scrierea *„Contra lui Eunomie"*, în care se ocupă de fapt de dumnezeirea tuturor persoanelor treimice şi în care se găsesc toate elementele pnevmatologiei Sfântului Vasile, elemente care vor fi dezvoltate mai târziu în tratatul *„Despre Sfântul Duh"*.

Împrejurările istorice în care a apărut scrierea Sfântului Vasile cel Mare „Contra lui Eunomie"

Cu toate că Sinodul I Ecumenic a precizat învăţătura privitoare la dumnezeirea celei de-a doua persoane a Sfintei Treimi, totuşi după sinod disputele triadologice nu se sting, ci primesc noi aspecte. Astfel, ereziarhii arieni toţi tăgăduitori ai deofiinţimii Fiului cu Tatăl, se împart în mai multe grupe: arieni extremişti sau „anomei", semiarieni sau omiusieni, achachieni sau omieni. Prima dintre aceste grupe, care învăţa că Fiul este „neasemănător cu Tatăl şi în toate şi după fiinţă", a fost condusă de către diaconul Acţiu Antiohianul, urmat de către elevul său Eunomie (335—395), episcop de Cizic. De fapt, în ochii contemporanilor personalitatea şi influenţa acestuia din

---

* Lucrare de seminar alcătuită şi susţinută în cadrul cursurilor de doctorat în teologie, sub îndrumarea Pr. Prof. Dr. Ioan Ică, având aviz pentru publicare.

1. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Învăţătura despre Sfânta Treime în scrierea Sfântului Vasile „Contra lui Eunomie", în vol. „Sfântul Vasile cel Mare", închinare la 1600 de ani de la săvârşirea sa, Bucureşti, 1980, p. 52.

urmă a fost pe primul plan, încât se vorbea mai mult de eunomieni decât de „aeţieni".[2]

Eunomie s-a născut în jurul anului 335, într-una din localităţile Oltiseris sau Dakora din Capadocia[3]. El a fost atras către diaconul Acţiu, pentru prima dată în Antiohia, unde l-a auzit pe acesta vorbind, dar hotărârea de a-l urma nu a luat-o decât mai târziu la Alexandria, unde cei doi s-au reîntâlnit în timp ce Eunomie se afla aici pentru a studia dialectica, între anii 354—356. Aici Eunomie devine secretarul şi ucenicul principal al lui Acţiu, iar la reîntoarcerea celor doi în Antiohia, în anul 358, ei erau principalii conducători ai anomeismului.[4]

Faptul că în anul 358 are loc un sinod în Antiohia, sinod la care participă şi Acţiu şi Eunomie şi la care arianismul extremist iese triumfător, va aduce hirotonirea lui Eunomie în treapta de diacon de către episcopul Antiohiei, Eudoxie.[5] Eudoxie va fi apoi mult timp protectorul lui Eunomie.

Dar, învăţătura radicală a lui Acţiu şi Eunomie, că „Tatăl este neasemănător cu Fiul şi în toate şi după fiinţă", a provocat o puternică reacţie şi apoi o ruptură în interiorul unei părţi neniceene, căreia i se părea că această învăţătură nu ar fi în conformitate cu Sfânta Scriptură. Această parte a devenit omiusiană, învăţând că „Fiul este asemănător cu Tatăl după fiinţă".[6] Astfel în acelaşi an — 358 — este convocat la Ancira un nou sinod şi gruparea omiusiană, condusă de Vasile de Ancira şi Gheorghe de Laodiceea reuşeşte să-şi impună punctul de vedere, sinodul aruncând anatemă asupra formulelor anomiene şi pronunţându-se pentru formula „asemănător după fiinţă". Această schimbare îi va crea lui Eunomie multe greutăţi, astfel trimis fiind la Constantinopol de către episcopul Eudoxie să mijlocească pe lângă împăratul Constanţiu, este prins de Vasile de Ancira şi exilat la Migda în Frigia.[7]

După sinodul de la Ancira au loc mai multe încercări de reconciliere între poziţia anomeană şi omiusiană, în sinoadele de la Sirmium din anii 358 şi 359, precum şi în sinodul de la Seleucia, ţinut tot în anul 359, sinod la care participă şi Eunomie. Dar în sinodul de la Seleucia are loc o nouă ruptură în sânul părţii omiusiene. Astfel, adepţii lui Achachie de Cezareea formează o nouă grupare numită achachiană sau omeiană, grupare care a acceptat condamnarea lui „anomios" şi s-a pronunţat în favoarea lui „homios", dar pe care îl înţelegea în sens „Kata tîn boulêsan", (după voinţă), în timp ce omiu-

---

2. Basile de Cesaree, „Contre Eunome", Tom. I. „Sources chretiennes", nr. 299, Les editions du cerf, Paris, 1982, Introduction, p. 19.
3. **Dictionaire de Theologie catolique**, Tom. V., p. 1502.
4. Basile de Cesaree, **Op. cit., Introduction**, p. 19.
5. Philostorge, **Historia Ecclesiatica** IV, 5, 8, P.G. 65, col. 520.
6. Epifanie de Salamina, **Panarion**, P.G. 42, col. 413—420.
7. Philostorge, IV, col. 521.

sienii îl înţelegeau în sens „Kata tîn ousian" (după fiinţă).[8] Deşi este invitată la comuniunea cu episcopii omiusieni, gruparea omiană refuză şi, astfel, un mare număr de episcopi omieni au fost depuşi şi excomunicaţi în urma sinodului.

În scurt timp însă omienii obţin favoarea imperială şi reuşesc în anul 360, să întrunească un nou sinod la Constantinopol[9], sinod la care participă atât Eunomie cât şi Sfântul Vasile cel Mare, primul în calitate de diacon, iar al doilea de lector[10], ca însoţitor al episcopului său Dianios. Nu ştim exact dacă Sfântul Vasile a venit doar ca şi curios sau ca invitat, sau ca însoţitor al episcopilor omiusieni, nici rolul său la acest sinod, ştim doar că Eunomie a venit ca însoţitor al episcopilor omieni şi că a avut un rol destul de important la acest sinod. Sinodul a reprezentat un triumf pentru omieni, care erau majoritari la sinod şi aveau şi favoarea imperială, astfel că în cea mai mare parte episcopii omiusieni sunt depuşi, excomunicaţi şi înlocuiţi cu alţii, omieni. În urma acestui sinod Eudoxie, episcopul Antiohiei şi protectorul lui Eunomie, devine arhiepiscopul Constantinopolului, înlocuindu-l pe Macedonie[11]. Tot acum Eunomie, cu ajutorul lui Eudoxie, este numit episcop de Cizic[12], scaun pe care-l acceptă numai după ce obţine promisiunea lui Eudoxie că îl va readuce pe Aeţiu din exil[13], exil pe care Aeţiu l-a suferit în urma sinodului.

S-a pus problema de cercetători, cum a fost posibil ca Eunomie, care era un anomean cunoscut, să fie numit episcop de către un sinod care a dat câştig de cauză omeismului. Faptul că Eunomie intră în sinod ca anomean cunoscut şi iese episcop a făcut pe istorici să presupună că la acest sinod lui i s-a cerut o mărturisire de credinţă în sensul învăţăturilor omiene şi că această mărturisire Eunomie a dezvoltat-o mai târziu şi a răspândit-o în scop de propagandă, sub titlul care s-a păstrat până azi, de „Apologie"[14]. De fapt, fundamentul învăţăturilor din *Apologie*, deşi este anomeian, este ascuns sub termeni omeieni.

Ajuns episcop de Cizic, Eunomie nu-şi respectă totuşi promisiunea făcută lui Eudoxie, de a urma cel puţin în exterior învăţăturile omiene şi atras în cursă şi de un preot din Cizic, Heraclios, Eunomie începe să predice pe faţă învăţăturile anomeene. Astfel, Eunomie ajunge repede în conflict cu clerul şi credincioşii din Cizic, care au făcut plângeri la arhiepiscopul Eudoxie şi la împărat[15]. Eunomie este chemat în anul 361 în faţa unui sobor de clerici, la Constanti-

8. Basile de Cesaree, Op. cit., Introduction, p. 20.
9. Philostorge, IV, 12, col. 525.
10. Ibidem, Philostorge atestă prezenţa Sf. Vasile, dar în calitate de diacon.
11. D.T.C., Tom. V., p. 1502.
12. Philostorge V., 3. col. 529, precum şi Sozomen, Historia Ecclesiastica, IV, 25: P.G. 67, col. 1197 şi Theodoret, Historia Ecclesiastica II, 29. P.G. 83, col. 1073.
13. Philostorge, V. 3. col. 529.
14. Basile de Cesaree, Op. cit., Introduction, p. 31.
15. Theodoret, II, 25, col. 1073.

nopol, unde va trebui să dea seama de învățătura sa anomeiană[16]. Eunomie este depus astfel, în anul 361, din scaunul de Cizic, unde nu se va mai întoarce niciodată. Bazați pe mărturia istoricului Philostorge[17], unii cercetători afirmă că mărturisirea de credință susținută în fața acestei adunări de clerici din Constantinopol ar constitui fundamentul „Apologiei" lui Eunomie. Dar faptul că Eunomie apără învățătura sa anomeană și nu pe cea omeiană, faptul că fundamentul anomeian al *Apologiei* este în termeni omeiani, precum și faptul că Eunomie iese episcop de la sinodul omeian din Constantinopol, din anul 360, ca și faptul că însuși Eunomie susține că a rostit această „Apologie" la un sinod mare duc la concluzia că Eunomie a rostit la sinodul din anul 360, din Constantinopol, „Apologia" sa, pe care o răspândește apoi în formă dezvoltată în scop de propagandă. Deci, „Apologia" lui Eunomie a fost redactată în jurul anului 360[18].

Se pare că Sfântul Vasile cel Mare a ajuns foarte repede în contact cu „Apologia" lui Eunomie, ceea ce-l determină să alcătuiască lucrarea sa „Contra lui Eunomie". Scrierea a fost redactată în compania episcopului Eustatie de Sevasta și a colegilor săi de episcopat, cu ajutorul tahigrafilor eustațieni; înainte de sinodul de la Lampsaque, care s-a ținut în toamna anului 364, și cu scopul de a fi prezentată de acest colegiu de episcopi la sinodul de la Lampsaque[19]. Deci, redactarea scrierii „Contra lui Eunomie" a avut loc în jurul anului 364.

Deși Sfântul Vasile îi cere insistent, în scrierea sa, lui Eunomie să răspundă acestei lucrări, totuși Eunomie nu o face decât foarte târziu, spre sfârșitul vieții Sfântului Vasile. Astfel, în anul 378, Eunomie scrie primele două cărți din cele cinci ale lucrării sale „Apologie la Apologie"[20]. Dar Sfântul Vasile, care se stinge din viață la 1 ianuarie 379, nu a mai putut să răspundă acestei a doua lucrări a lui Eunomie și lucrul acesta îl va face fratele Sfântului Vasile, Grigore de Nisa, într-o nouă lucrare intitulată „Contra lui Eunomie". Eunomie s-a stins din viață în jurul anului 395, păstrându-și până la moarte convingerile sale anomeiene, dar nu înainte de a-și vedea secta împărțindu-se în două fracțiuni rivale.[21]

Cuprinsul „Apologiei" lui Eunomie și învățătura sa despre Dumnezeu

„Apologia" lui Eunomie[22] ni s-a păstrat în întregime, deși în anul 398 împăratul Arcadie a dat un edict prin care se interzicea sub amenințarea pedepsei cu moartea păstrarea scrierilor lui Eunomie. „Apologia" s-a păstrat, probabil, împreună cu scrierea Sfântului Vasile

16. Philostorge VI, 1, col. 532—533.
17. Ibidem.
18. Basile de Cesaree. Op. cit., Introduction, p. 23—24.
19. Sfântul Vasile cel Mare, Scrisoarea 223, 5.
20. Philostorge VIII, 12 col. 565.
21. Basile de Cesaree, Contre Eunome, Introduction, p. 49.
22. Apologia lui Eunomie se găsește în P.G. 38, col. 835—868

„Contra lui Eunomie", ca o probă şi o mărturie a cuprinsului acesteia.

„Apologia" cuprinde 28 capitole scurte, sub forma unui mic crez comentat, în care Eunomie căuta, pe baza numirilor, să transpună problema Sfintei Treimi din planul teologico-revoluţional în planul gnoseologic[23], şi pornind de la deosebirile de numiri între Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh, voia să arate că persoanele Sfintei Treimi se deosebesc şi după fiinţă. Toată învăţătura despre Dumnezeu este transformată de Eunomie într-o logică silogistică[24], prin care căuta să demonstreze că numai Tatăl posedă natură dumnezeiască, iar Fiul şi Sfântul Duh sunt creaturi.

În dezvoltarea învăţăturii sale, Eunomie porneşte — ca şi Arie —, de la conceptul de Dumnezeu unic şi suprem, sau de la substanţa supremă şi care dintre toate merită acest nume propriu de substanţă. Sub această substanţă supremă şi deosebite de ea în fiinţă şi lucrările lor situează alte două substanţe, mai întâi cea a Fiului şi apoi cea a Sfântului Duh.[25]

După ce demonstrează mai întâi că această substanţă supremă şi de simplitate absolută este născută, şi nefăcând distincţie între noţiunile ce se referă la fiinţa divină şi cele ce se referă la persoanele divine, Eunomie atribuie fiinţei divine însuşirea de nenăscută. Apoi, el identifică fiinţa divină cu nenaşterea într-un sens care nu este nici privativ, nici negativ, ci mai degrabă pozitiv, sens care pare a fi corespunzător lui „esse a se" al scolasticilor, declarând că nenaşterea agennêsia este ea însăşi toată fiinţa divină. „Deci, dacă s-a demonstrat — zice Eunomie — că El n-a existat înaintea Lui însăşi, nici altcineva n-a existat înaintea Lui, ci că El a existat înaintea tuturor lucrurilor, urmează că El este nenăscut. Sau mai curând este El însuşi substanţă nenăscută"[26]. Astfel, pentru Eunomie agennêsia este ea însăşi toată fiinţa divină. Termenul corespondent agennêtos este în sens dublu numele propriu al lui Dumnezeu, pentru că i se potriveşte Lui în exclusivitate şi pentru că exprimă perfect fiinţa sa.

Privitor la celelalte numiri pe care le atribuim lui Dumnezeu, Eunomie considera că nu sunt decât numiri subiective sau verbale, fondate pe concepţii de raţiune umană fără corespondent în realitate[27]. Uneori el înţelegea multitudinea acestor numiri acordate lui Dumnezeu, ca semnificând fiinţa divină prin sinonimie cu agennêtos vorbind de nume care diferă material şi semnificând totuşi acelaşi lucru, de exemplu, „Fiinţa şi singurul Dumnezeu adevărat".[28]

Totodată, Eunomie concepea Fiinţa divină într-o simplitate abstractă şi transcendentă, care exclude orice distincţie, chiar virtuală între fiinţă şi atribute sau atribute între ele.

---

23. Pr. Prof. Nicolae Buzescu, Aspectul pnevmatic al eclezilogiei ortodoxe şi importanţa tradiţiei la Sfântul Vasile cel Mare, în rev. Ortodoxia nr. 1/1979, p. 94.
24. Pr. Prof. D. Stăniloae, Art. cit., p. 52.
25. D.T.C. Tom. V, p. 1506.
26. Sfântul Vasile cel Mare, Contra lui Eunomie, P.G. 29, col. 517.
27. Eunomie, Apologia, cap. 8, col. 841.
28. Ibidem. Cap. 17, col. 852.

După ce identifică fiinţa divină cu nenaşterea, Eunomie, spre deosebire de Arie, care considerase fiinţa divină incomprehensibilă, nu numai pentru oameni şi îngeri, ci chiar pentru Cuvântul, afirmă inteligibilitatea absolută a fiinţei divine.[29]

Totodată, Eunomie face confuzie între termenii agennêsia (nenaştere) şi agenesia (nedevenire), pe care îi folosea cu acelaşi sens. Orice generare, naştere înseamnă pentru Eunomie o trecere de la nefiinţă la fiinţă, chiar şi naşterea Fiului, a cărui principiu trebuie căutat după Eunomie nu în fiinţa Tatălui, ci în libera Lui voinţă. Eunomie se apropia astfel de sofismele lui Arie asupra naşterii Cuvântului: de exemplu, „dacă a fost născut înseamnă că El nu exista înainte de naştere".

Fiul fiind născut (gennêtos) nu poate fi de aceeaşi fiinţă cu Tatăl, care este nenăscut (agennêto), cele două noţiuni opunându-se după Eunomie[30], ca noţiunile de fiinţă creată şi fiinţă necreată. Fiul nu poate fi deci Dumnezeu ca Tatăl, în sensul absolut al cuvântului. Prerogativa Sa personală şi exclusivă constă în aceea că El a fost produs de Tatăl imediat. Fiu unic, în acest sens a primit ca apanaj puterea creatoare care-l ridică deasupra creaturilor pure şi-i conferă, alături de Tatăl, titlul de Domn şi Dumnezeu, care-i revine Creatorului. Şi în acest punct Eunomie se separă de Arie, după care Fiul a ajuns la demnitatea divină ca recompensă a virtuţii Sale. Numai prin puterea creatoare Fiul se aseamănă cu Tatăl.[31]

Printre fiinţele create de Fiul, Sfântul Duh deţine primul rang atât în ordinea de producere cât şi în demnitatea sa. Ca instrument al Fiului în lucrarea de sfinţire a sufletelor El este privat atât de puterea creatoare, cât şi de divinitatea atribuită Fiului.[32]

Prin modul de concepere a învăţăturii sale, Eunomie se arată legat întru-totul de seculara tradiţie filozofică greacă, tradiţie potrivit căreia Dumnezeul cel unic nu putea fi decât nenăscut[33]. În această perspectivă anunţul credinţei creştine, după care Dumnezeu are un Fiu egal şi de aceeaşi fiinţă cu El, apărea ca o contradicţie în termeni. Un fiu este prin definiţie născut sau devenit şi deci, nu poate fi Dumnezeu cu acelaşi titlu. Eunomie căutând să iasă din această antinomie între datele raţiunii şi ale revelaţiei creştine, o face supunând pe cele din urmă celor dintâi şi reducând persoana Fiului şi apoi a Sfântului Duh la statutul de fiinţă creată. Desigur, persoana Fiului posedă „fiinţă divină" dacă este privită din punctul de vedere al creaturilor, dar o fiinţă total diferită de autentica divinitate cu care se aseamănă doar prin puterea creatoare. Prin aceasta Eunomie recunoştea Fiului doar o dumnezeire de onoare, dar nu de fiinţă, o dumnezeire cu totul diferită de dumnezeirea Tatălui. Fiind o construcţie bazată pe raţiune şi nu pe revelaţie, învăţătura lui Eunomie

29. Sfântul Vasile cel Mare, Op. cit., P.G. 29, col. 540.
30. Ibidem. Col. 517, B.
31. Eunomie, cap. 26, col. 863.
32. Ibidem, cap. 25, col. 861.
33. Basile de Cesaree, Contre Eunome, p. 16.

a fost numită nu teologie ci tehnologie, chiar de contemporanii săi, printre care şi de Sfântul Vasile cel Mare. Gustul lui Eunomie pentru silogisme şi logică este atestat de istoricii vechi, cât şi de cercetătorii moderni ai scrierilor sale. Astfel, istoricul Sozomen îl caracterizează astfel, „El a fost un tehnician în discursuri, pasionat de discuţii, punând bucuria sa în silogisme"[34], iar cercetătorul modern E. Vandenbusche îl numeşte pe Eunomie „tehnologul" prin excelenţă, deducând că opera lui „este inocntestabil marcată de dialectica cea mai autentică. Ea abundă în probe bazate pe analize pur verbale, formale şi artificiale, care se dezvoltă în silogisme ipotetice şi în dileme[35]. Acest gust ne face însă textul lui Eunomie auster, abstract şi rece.

Cuprinsul scrierii Sfântului Vasile cel Mare „Contra lui Eunomie"

În colecţia „Migne" s-au publicat, sub numele Sfântului Vasile cel Mare, cinci cărţi ale scrierii „Contra lui Eunomie"[36]. Cercetătorii au ajuns însă la concluzia că numai trei au autenticitate sigură, ultimele două fiind atribuite, fie lui Didin cel Orb, fie altor autori patristici. Există unii cercetători care le socotesc totuşi ca aparţinând Sfântului Vasile cel Mare.

În lucrarea de faţă nu ne vom ocupa numai de primele trei cărţi, a căror autenticitate este sigură, şi care de fapt au fost publicate în colecţia „Sources chretiennes"[37].

Deci, pentru combaterea erorilor lui Eunomie cu privire la învăţătura despre Sfânta Treime, Sfântul Vasile îşi împarte scrierea în trei părţi; în prima dintre acestea combate erorile lui Eunomie cu privire la identificarea fiinţei divine cu nenaşterea sau nedevenirea; în a doua demonstrează că persoana Fiului este de aceeaşi fiinţă cu Tatăl, iar în cea de-a treia se ocupă de dumnezeirea persoanei Sfântului Duh.

Pentru o mai clară prezentare a combaterii erorilor lui Eunomie, Sfântul Vasile citează mai întâi textul din „Apologia" lui Eunomie, uneori chiar capitole întregi, iar apoi demonstrează — pe baze scripturistice şi tradiţionale — netemeinicia acestor erori.

Dezvoltând în *prima carte* învăţătura despre Dumnezeu cel unul în fiinţă, Sfântul Vasile accentuează şi el faptul că Dumnezeu este într-adevăr unul, că este fără principiu, nenăscut, nefăcut[38]. Admite chiar faptul că atunci când vorbim de Dumnezeu Tatăl putem folosi pentru fiinţa divină atributul de nenăscut, întrucât Tatăl are fiinţă din veci prin nenaştere. Dar Sfântul Vasile va critica apoi stă-

34. Sozomen, Historia Ecclesiastica, VI, 26, P.G. 67, col. 1361.
35. E. Vandenbussche — La part de la dialectique dans la theologie d'Eunomius „le tehnologue", Louvain, 1944—1945, p. 48.
36. P.G. 29, col. 497—773.
37. Nr. 299 şi 305.
38. P.G., XXIX, col. 517.

ruința lui Eunomie de a identifica ființa divină cu nenașterea, arătând că nu putem să reducem această ființă la un singur atribut. Dumnezeu are și alte atribute, față de care nenașterea nu este decât unul din ele și pe care nu le-am putea exprima niciodată prin nenaștere. Dumnezeu este și neschimbabil, invizibil etc.[39], cum de altfel este și Fiul și Sfântul Duh și toate acestea nu pot fi definite printr-o singură numire: „căci — zice Sfântul Vasile — prin ce mijloc va ajunge la nenaștere cine aude de neschimbabilitatea lui Dumnezeu, sau la facultatea de a crea, cine aude că este invizibil[40]. Aceste numiri nu pot fi reduse la o singură numire, căci atunci n-ar trebui să le folosim pe celelalte[41]. De fapt — spune Sfântul Vasile — „nu există nici un nume care să exprime îndeajuns întreaga natură complexă a lui Dumnezeu“[42].

Ființa divină rămâne nu numai dincolo de orice nume, ci și dincolo de orice cunoaștere. În acest sens, Sfântul Vasile citează pe David: „Minunată este știința ta, mai presus de mine și nu o pot ajunge“ (Ps. 138, 6) și pe Sfântul Pavel: „O, adâncul bogăției și al înțelepciunii și al științei lui Dumnezeu, cât sunt de necercetate judecățile lui și cât de nepătrunse căile lui“ (Rom. 11, 33). Tatăl este cunoscut numai de Fiul și de Duhul Sfânt: „Căci nimeni nu cunoaște pe Tatăl numai Fiul“ (Mt. 11, 27) „și Duhul, toate le cercetează chiar și adâncurile lui Dumnezeu“ (I Cor. 2, 10)[43].

Cunoașterea umană este atât de limitată, încât nu numai pe Dumnezeu nu-l putem cunoaște după ființa sa și exprima în idei ceea ce este El în substanța Sa, dar nici fǎpturile[44]. Noi exprimăm numai însușirile lor, dar rămâne întotdeauna ceva ce nu se poate exprima, acest lucru este ființa necunoscută a lucrurilor. În acest sens, Sfântul Vasile arată că numirile care se dau lui Dumnezeu nu exprimă ființa lui, ci lucrările, și deși ființa este totdeauna prezentă în lucrare, ea este totuși dincolo de lucrare și nu o putem cunoaște.

Împărțind apoi însușirile lui Dumnezeu în două grupe, unele care arată ceea ce are Dumnezeu, iar altele ceea ce nu are, Sfântul Vasile arată că nenașterea, făcând parte din a doua grupă, nu poate fi identică cu ființa divină, întrucât aceasta este existența prin excelență. Din cele două feluri de numiri ce le dăm lui Dumnezeu învățăm sau despre cele ce le are Dumnezeu, sau despre ce nu le are. Nenașterea înseamnă ceva ce nu are Dumnezeu. Ea neagă ceva lui Dumnezeu. Iar ființa nu e ceva dintre cele ce Dumnezeu nu are, ci indică însăși existența lui Dumnezeu. E deci cea mai mare absurditate să socotim ființa ca ceva din cele ce nu are Dumnezeu.[45]

---

39. Ibidem, col. 529.
40. Ibidem, col. 528.
41. Pr. prof. D. Stăniloae, Art. cit., p. 53.
42. P.G. XXIX, col. 540.
43. Ibidem, col. 544.
44. Ibidem, col. 540—541.
45. Ibidem, col. 536 C.

Precum termenul de naştere nu indică fiinţa cuiva, ci arată originea proximă a lui, tot aşa termenul de naştere nu indică fiinţa lui Dumnezeu, ci arată că El nu îşi are originea de la altcineva, că este fără principiu. „Cuvântul nenăscut nu arată ce El este, ci îl arată pe El a nu fi de la altul"[46]. „Deci, precum între oameni originea din altul nu este fiinţa lor, aşa nici în Dumnezeu nu putem să zicem că fiinţa lui este nenaşterea"[47].

Cu toate că declară că nu putem cunoaşte ce este Dumnezeu în fiinţa sa, Sfântul Vasile spune că este de ajuns să ştim că El este, că are o fiinţă, dar ce este şi cum este, sau felul lui de a fi e mai presus de înţelegerea noastră. Ne ajunge doar să ştim că El este, că mântuirea noastră este asigurată, chiar dacă nu ştim cum este El sau cum e fiinţa lui[48]. Chiar profeţii când au încercat să vorbească despre ceea ce este Dumnezeu, au folosit imagini alegorice, uneori chiar contrare, pentru ca să putem percepe cât de cât ceea ce este Dumnezeu, dar acestea rămân doar imagini palide şi cu totul departe de ceea ce este[49].

Pentru demonstrarea învăţăturii sale, Eunomie folosea termeni de nenăscut şi născut, ferindu-se de cei de Tată şi Fiu, pentru a putea mai uşor să demonstreze că între cele două persoane nu există nici o comuniune.

Sfântul Vasile observă acest lucru şi arată că, dacă între nenăscut şi născut nu ar exista nici o înrudire, cu siguranţă că între Tată şi Fiu există înrudire. Căci Tatăl cel nenăscut poate da fiinţa sa Fiului prin naştere[50]. Totodată, Sfântul Vasile observă că aceste numiri de nenăscut şi născut nu sunt însuşiri ale fiinţei, ci ale persoanei şi nu indică două fiinţe deosebite, ci sunt însuşiri ale persoanelor dumnezeieşti şi deci, nenaşterea şi naşterea, deosebindu-le ca persoane, arată în acelaşi timp comunicarea aceleiaşi fiinţe de la una la alta[51].

Privitor la argumentul simplităţii lui Dumnezeu, Sfântul Vasile arată că, într-adevăr, fiinţa divină este simplă şi necompusă, dar această fiinţă simplă o are Tatăl de veci, prin nenaştere, iar Fiul o primeşte de la Tatăl prin naştere, tot din veci. Faptul că Fiul are din veci fiinţa lui Dumnezeu prin naştere nu o face să fie compusă, aşa cum crede Eunomie: „căci Tatăl şi Fiul nu au numai o asemănare, după chip, după formă, ci au aceeaşi fiinţă"[52].

În *cartea a doua*, intitulată „Despre Fiul", Sfântul Vasile porneşte de la afirmaţia lui Eunomie, că persoana Fiului ar fi în timp

46. Ibidem, col. 545, B.
47. Ibidem, col. 548, A.
48. Ibidem, col. 545, A.
49. Ibidem, col. 543.
50. Ibidem, col. 549—552.
51. Pr. prof. D. Stăniloae, Art. cit., p. 57.
52. P.G. XXIX, col. 564.

creată de Dumnezeu Tatăl și demonstrează pe baze scripturistice că Fiul a existat din veci. Eunomie afirma că: „deosebirea ființei este dată în diversitatea numelor“[53] și deci, Fiul fiind numit „Născutul“, este de altă ființă decât Tatăl, care este numit „Nenăscutul“.

Sfântul Vasile se întreabă, de ce este necesar ca celor a căror nume sunt deosebite, să le fie deosebită și ființa, căci atunci ar urma ca oamenii care au nume deosebite să fie deosebiți ca ființă[54] și tot de aici rezultă că cei ce au aceleași numiri să fie identici ca ființă, cum ar fi cazul celor desăvârșiți în virtute să fie de ființă asemănătoare cu Dumnezeu[55]. Numirile însă, arată Sfântul Vasile, nu semnifică ființa, ci proprietățile celor care sunt designați[56], deci și numirile de nenăscut și născut sunt proprietățile personale ale Tatălui și Fiului[57]. Totodată, Sfântul Vasile observă că, dimpotrivă, numirile de nenăscut și născut nu duc la concluzia că Tatăl și Fiul sunt de aceeași ființă, întrucât cel născut primește ființa celui care-l naște și deci, Fiul care este născut din Tatăl primește ființa acestuia[58]. Această ființă, primită prin naștere, la Dumnezeu se comunică întreagă, fără să se împartă și astfel Fiul este de aceeași ființă cu Tatăl.

Un alt argument privind deosebirea de naturi între Tatăl și Fiul era scos de Eunomie din înțelegerea nașterii în chip trupesc, potrivit căreia cel născut nu poate să existe înainte de a fi născut și aplicarea acestui concept la persoana Fiului, care nu poate să fi existat înainte de a fi născut, căci ar fi nenăscut, ori cum este născut, rezultă că nu există din veci.

Sfântul Vasile, după ce critică faptul că Eunomie înțelegea nașterea Fiului după modul uman, arată că nu poate să existe un timp înainte de Creatorul veacurilor (timpului) și invocând textul din Prologul Sfintei Evanghelii de la Ioan: „La început era Cuvântul“, arată că acesta s-ar contrazice dacă am spune că a fost un timp când nu „era“ Cuvântul[59].

Fiul există din eternitate înaintea oricărui timp. A plasa un timp între Tatăl și Fiul, cum face Eunomie, înseamnă — după Sfântul Vasile — a nega faptul că Dumnezeu Tatăl este din veci Tată, ceea ce contrazice datele revelației. Pentru ca Dumnezeu Tatăl să fie, din veci Tată, trebuie să aibă din veșnicie un Fiu și astfel nu încape între existența lor nici un timp. Existând din veșnicie, Fiul este astfel de aceeași natură cu Tatăl. Astfel, Sfântul Vasile demonstrează că Tatăl și Fiul sunt de aceeași ființă, că Fiul nu este creatură a Tatălui, așa cum afirma Eunomie.

---

53. Ibidem, col. 573.
54. Ibidem, col. 577.
55. Ibidem, col. 580, B.
56. Ibidem, col. 577, C.
57. Ibidem, col. 589.
58. Ibidem, col. 592.
59. Ibidem, col. 592—608.

Dumnezeirea Sfântului Duh după scrierea Sfântului Vasile cel Mare — „Contra lui Eunomie"

Pentru o mai bună înţelegere a concepţiei pnevmatologice a Sfântului Vasile cel Mare ne-am oprit, pe scurt, asupra primelor două cărţi din scrierea „Contra lui Eunomie", în care se tratează despre fiinţa divină şi comunicarea acestei fiinţe din veci de către Tatăl, Fiului. De altfel, contextul istoric în care a apărut scrierea „Contra lui Eunomie" ne plasează exact în momentul în care disputele pnevmatologice apar ca urmare şi consecinţă a disputelor hristologice, iar meritul Sfântului Vasile cel Mare constă în a fi susţinut de la început nu numai o hristologie ortodoxă, ci şi o pnevmatologie ortodoxă.

Concepţia pnevmatologică expusă în cea de-a treia carte a scrierii „Contra lui Eunomie", care e mult mai scurtă decât primele două, reprezintă primul pas făcut de Sfântul Vasile în disputele pnevmatologice. Concepţia expusă aici va sta la baza vastului său tratat „Despre Duhul Sfânt", care îşi găseşte aici aproape toate elementele demonstraţiei sale.

În „Apologia" sa, Eunomie considera că persoana Sfântului Duh are fiinţa deosebită faţă de persoanele Tatălui şi Fiului, o fiinţă superioară tuturor creaturilor, dar o fiinţă adusă la existenţă din nimic de către Fiul. În acest sens, Eunomie, care invoca nu numai argumentele logice, ci în mod prefăcut şi tradiţia Părinţilor, pornind de la faptul că Sfântul Duh este numărat al treilea şi socotit a fi al treilea şi ca demnitate, învaţă a fi al treilea şi ca fiinţă: „să vorbim acum şi de Paraclet — zice Eunomie, nu urmând opiniile temerare ale poporului, ci observând învăţătura Sfinţilor în toate, de la care după cum am învăţat a fi al treilea după ordine şi demnitate, am crezut a fi al treilea şi după fiinţă"[60].

Sfântul Vasile, după ce arată că, într-adevăr, nu e bine să rămâi la o credinţă superficială, ci să aprofundezi ceea ce ai primit urmând învăţătura sfinţilor, transmisă prin tradiţie de către părinţi, îl întreabă pe Eunomie, care sunt aceşti părinţi şi care este acea tradiţie care a transmis învăţătura că Sfântul Duh ar fi o creatură?[61].

Sfântul Vasile acceptă că, într-adevăr, am primit din învăţătura Mântuitorului ca şi de la părinţi, ca Sfântul Duh să fie numărat al treilea, dar aceasta nu înseamnă că El este şi ca natură al treilea[62]. Duhul îşi păstrează în toate privinţele rolul său al treilea în Treime, dar aceasta nu înseamnă că nu e perfect în sine, că are altă natură, deosebită de a Tatălui şi a Fiului. Al treilea nu are de fapt în Sfânta Treime sensul de numeral ordinal, aşa cum nu are nici al doilea acest sens. Nici al doilea nu vine după Primul, nici al Treilea după al Doilea, ci toţi trei sunt deodată din veci prin egală putere şi cinste. Al treilea nu are în Sfânta Treime sensul unui număr ordinal, pentru

60. Ibidem, col. 653.
61. Ibidem, col. 653.
62. Ibidem, col. 653.

că după El nu mai urmează alţii. Al treilea încheie dumnezeirea, al treilea e sensul desăvârşirii dumnezeirii, dar tocmai pentru că nu vine după al doilea[63].

Sfântul Vasile face totuşi aici, cu multă greutate, concesie lui Eunomie, că Duhul Sfânt, precum este numit al treilea, poate fi numit şi în demnitate al treilea, dar acesta totuşi nu înseamnă că are şi o altă natură faţă de Tatăl şi Fiul[64]. „Precum Fiul este al doilea ca ordine după Tatăl, fiindcă este de la El şi ca demnitate, fiindcă este începutul şi cauza lui... însă după natură nu este al doilea, pentru că dumnezeirea în amândoi este una, evident aşa şi Duhul Sfânt, chiar dacă urmează după Fiul ca ordine şi demnitate (ca să îngăduim în general), totuşi nu urmează că e de altă natură"[65].

Precum între îngeri, faptul că nu toţi au aceeaşi demnitate, căci unii sunt conducătorii popoarelor, iar alţii sunt îndrumătorii credincioşilor şi deci, demnitatea lor diferă, nu înseamnă că ei nu sunt de aceeaşi fiinţă, tot aşa nici în cadrul Sfintei Treimi, demnitatea nu poate fi un criteriu de stabilire a fiinţei, căci cei ce sunt diferiţi în demnitate pot să fie de aceeaşi fiinţă. „Căci după cum între îngeri unul este conducător, iar altul supus şi totuşi îngerii au aceeaşi natură, şi în demnitate este într-adevăr diversitate, însă în fiinţă este comuniune... astfel şi Duhul Sfânt, chiar dacă după demnitate şi ordine este al treilea, n-am fost învăţaţi a fi al treilea ca fiinţă după Tatăl şi Fiul"[66].

Eunomie pornea în demonstraţia sa de la formula baptismală, lăsată de însuşi Mântuitorul, unde Duhul Sfânt era situat ca ordine pe locul al treilea şi de aici socotea că este şi ca demnitate al treilea şi de altă natură faţă de Tatăl şi Fiul.

Sfântul Vasile aduce argumente din această formulă, susţinând dumnezeirea Sfântului Duh. La Botez, noi mărturisim credinţa în dumnezeire, deci în dumnezeirea Tatălui, Fiului şi Sfântului Duh.

Pentru demonstrarea comunităţii de fiinţă între Duhul Sfânt, Tatăl şi Fiul, Sfântul Vasile invocă şi atributele Sfântului Duh. Duhul Sfânt nu poate fi numărat între creaturi, deoarece El este Sfânt prin natură, aşa cum şi Tatăl şi Fiul sunt sfinţi prin natură: „Luând în consideraţie cele două categorii de realităţi, dumnezeire-creaţie, domnie-slujire, putere sfinţitoare şi ceea ce este sfinţit, cea care are virtutea din fire şi cea care o primeşte prin bunăvoinţă, în ce parte vom aşeza Duhul? Între cei care sunt sfinţiţi? Dar El este Sfinţenia. Între cei ce au realizat virtutea prin fapte bune? Dar El este bun prin natură. Între cei care slujesc? Dar altele sunt duhurile lucrătoare trimise spre slujire (Ev. 1, 14). Aşadar... să nu numărăm împreună cu creatura pe Cel ce este numărat împreună cu dumnezeiasca şi feri-

---

63. Pr. prof. D. Stăniloae, **Sfântul Duh în revelaţie şi în Biserică**, în rev. Ortodoxia, nr. 2/1974, p. 225—226.
64. Benoit Pruche, **Basile de Césarée Sur le Saint Esprit**, Introduction, p. 36.
65. P.G. XXIX, col. 656.
66. P.G. XXIX, col. 657—660.

cita Treime"[67]. Duhul nu are Sfințenia ca un simplu atribut al ființei divine, ci este personalitatea însăși a sfințeniei dumnezeiești. Ideea sfințeniei Duhului poate fi gândită pe plan divin în legătură cu tradiția de dăruire a propriei lui persoane ca, orientare spre Tatăl și Fiul. Sfințenia are calitatea de a pune în acord voința Sa personală cu voința divină, cu voința celorlalte Două persoane divine.[68]

Sfântul Duh nu-și primește Sfințenia din altă parte, cum o primesc creaturile, El este însăși izvorul Sfințeniei, așa cum sunt Tatăl și Fiul. „Căci creatura are Sfințenia ca răsplată a înaintării în a bine-plăcerea lui Dumnezeu, dar folosindu-se prin fire de libertate, poate să se aplece spre ambele părți, spre alegerea binelui sau a răului. Dar Duhul Sfânt este izvorul Sfințeniei și după cum Tatăl este sfânt din fire și Fiul este sfânt din fire, tot așa și însuși Duhul adevărului este sfânt din fire, pentru că s-a învrednicit de numirea proprie și particulară de sfânt[69].

Sfântul Vasile vede sfințenia Duhului și în cântarea serafimică „sfânt, sfânt, sfânt" (Isaia, 6, 3), „Căci pentru aceasta chiar și la Isaia s-a scris că serafimii exclamă de trei ori sfânt, căci în trei ipostaze este contemplată natura Sfântă"[70].

Un alt argument pentru dumnezeirea Sfântului Duh este dedus de Sfântul Vasile din spiritualitatea persoanelor Sfintei Treimi. Cu apelativul de „Duh" sunt numiți și Tatăl și Fiul, nu numai Duhul Sfânt și comunitatea de numiri arată nu o înstrăinare după fire, ci o unitate cu Tatăl și Fiul: „Nu numai numele Sfințeniei are comun cu Tatăl și cu Fiul, ci și numirea de Duh. Căci, Duh este Dumnezeu și cei ce i se închină lui trebuie să i se închine în duh și adevăr" (In. 4, 24)..., iar Apostolul acordă de asemenea, Domnului numirea de Duh când zice „Domnul însă este Duh" (II Cor 3, 17)[71].

Dacă Tatăl și Fiul sunt numiți cu apelativul de „duh", cu atât mai mult Duhul, care este numit „duh" prin excelență. Apelativul de Duh exprimă faptul că persoana Duhului este cea mai simplă, cea mai netrupească, cea mai imaterială din câte există: „Cel ce înțelege ce zice prin Duh nu-și poate închipui o natură mărginită supusă schimbărilor și transformărilor în toate privințele asemănătoare creaturii. Ci, dimpotrivă, cei care contemplă cele înalte au cu necesitate în minte o ființă inteligentă infinită în putere, nelimitată în strălucire, a cărei existență nu se măsoară cu secole și ani"[72].

De asemenea, precum Tatăl și Fiul au bunătatea din fire și Sfântul Duh o are tot din fire: „Și Dumnezeu este numit bun și este, însă bun este și Duhul Sfânt, având bunătatea nu adăugată ci din fire. De

67. Ibidem, col. 660 A.

68. Pr. prof. Ilie Moldovan, **Învățătura unitară despre Sfântul Duh și despre Biserică exprimată în Simbolul de credință la Sinodul al doilea ecumenic (381)**, în rev. Ortodoxia nr. 3/1981, p. 419.

69. P.G. XXIX, col. 660.

70. Ibidem, col. 661 A,

71. Ibidem, col. 661 A.

72. Sfântul Vasile cel Mare, **Despre Duhul Sfânt**, P.G. XXXII, col. 108.

altfel ar fi absurd să se spună că cel ce este Sfânt din fire nu ar fi bun din fire şi ar avea bunătatea adăugată sau venind din afară"[73].

Sfântul Vasile găseşte şi în numirea de Mângâietor (Paraclet) identitatea de fiinţă cu Tatăl şi Fiul. Mântuitorul nostru Iisus Hristos, promite că va trimite alt Mângâietor apostolilor săi: „Şi când Domnul a zis „Voi ruga pe Tatăl şi alt Mângâietor va da nouă" (In. 16, 16) şi însuşi s-a arătat a fi Mângâietorul nostru. Aşadar şi numirea de Mângâietor nu contribuie mai puţin la demonstrarea dumnezeirii Duhului Sfânt"[74].

O altă categorie de argumente folosite de Sfântul Vasile cel Mare pentru susţinerea dumnezeirii Duhului Sfânt este cea privitoare la lucrările Sale. Persoanele Sfintei Treimi au aceleaşi lucrări în afară, fiecare lucrare e săvârşită de toţi trei, dar fiecare o săvârşeşte din poziţia lui, în calitatea lui personală şi, totodată, în fiecare se află lucrând în lucrarea comună cu ceilalţi doi. Duhul Sfânt o duce la capăt şi în acest sens se zice că o desăvârşeşte. Dar nu ar duce-o la capăt pentru că nu ar desăvârşi-o, dacă nu ar primi-o de la Tatăl şi nu ar manifesta-o prin Fiul sau dacă Fiul nu ar manifesta-o prin Duhul sau nu ar desăvârşi-o dacă nu ar fi prin lucrarea sa comună şi ceilalţi doi, în El împreună lucrând, dar fiecare din poziţia lui. În Duhul se duce la capăt, pentru că în al Treilea se vede şi se realizează comuniunea în Dumnezeu, manifestată în toate lucrările lui"[75].

Duhul este acela care dă actualitatea lucrării şi o duce spre scopul final, căci în lucrarea Sa El traduce pe un plan nou deplina unitate a Sfintei Treimi, pe care o împărtăşeşte făpturii ca viaţă şi bogăţie nepieritoare.[76] Nu insuficienţa unei persoane, ci comunitatea lor de fiinţă este motivul pentru care ele lucrează una prin cealaltă.[77]

Toate le are Tatăl în Fiul şi în Duhul Sfânt. Dar nu pentru că Tatăl nu are suficiente puteri şi Fiul la fel. Aşa ar fi când Tatăl ar înceta să mai fie activ în lucrarea ce se continuă în Fiul şi Fiul în lucrarea ce se desăvârşeşte în Duhul Sfânt. Dar, de fapt, toate trei persoanele sunt active de la început şi până la sfârşit, în fiecare lucrare. Nu insuficienţa unei persoane, ci comunitatea de fiinţă este motivul pentru care cele trei persoane lucrează în comun.[78]

Unitatea lucrărilor dumnezeirii o imprimă Duhul Sfânt, căci el are această calitate să păstreze unitatea în diversitatea energiilor, a darurilor sale.[79]

---

73. P.G. XXIX, col. 661 B.
74. Ibidem, col. 661 B.
75. Pr. prof. D. Stăniloae, Art. cit., p. 228.
76. Pr. Prof. Ilie Moldovan, **Învăţătura despre Sfântul Duh în Ortodoxie şi preocupările eunemiste contemporane** (teză de doctorat), în rev. M.A. 7—8/1973, p. 707.
77. Ibidem, p. 702.
78. Pr. Prof. D. Stăniloae, **Criteriile prezenţei Sfântului Duh**, în rev. S.T. 3—4/1967, p. 106.
79. Pr. prof. N. Buzescu, Art. cit., p. 101.

În Duhul, lucrarea dumnezeiască comună celor trei persoane, îşi are capătul ei şi prin ea se urmăreşte în cele din urmă realizarea împărăţiei lui Dumnezeu.

Sfântul Vasile expune lucrările Duhului ca împreună lucrări treimice, dar aduse în noi de Duhul Sfânt. El se întreabă care sunt lucrările Duhului Sfânt şi citează textul: „Cu Cuvântul Domnului cerurile s-au întărit şi cu Duhul gurii Lui toată puterea lor" (Ps. 32, 6)[80], la care adaugă: „Precum deci Cuvântul e făcătorul cerurilor, aşa şi Duhul Sfânt, care întăreşte şi face fermă virtutea, se dăruieşte puterilor cereşti şi iarăşi Iov zicând: „Duhul Domnului m-a făcut pe mine" (Iov, 33, 4), nu vorbeşte despre creaţie, ci precum socotesc, despre desăvârşirea prin virtutea omenească"[81].

Toate persoanele Sfintei Treimi participă la crearea lumii, ca un singur principiu, ca o singură cauză creatoare. În actul creaţiei Tatăl este cauza principală, Fiul cauza eficientă şi Sfântul Duh cauza desăvârşitoare[82]. Sfântul Vasile respinge învăţătura că ar exista trei ipostaze — principii şi afirmă că există un singur principiu, care creează prin Fiul şi desăvârşeşte în Duhul Sfânt: „Nu mă face să zic că există trei ipostaze-principii, nici că lucrarea Fiului este imperfectă. Nu există decât un singur principiu al fiinţelor, care creează prin Fiul şi desăvârşeşte în Duhul lucrarea Tatălui, care operează totul în toate (I Cor. 12, 6) nu este imperfectă activitatea creatoare a Fiului chiar dacă ea nu este desăvârşită prin Duhul, nu este defectuoasă, căci Tatăl ar fi putut foarte bine să se lipsească de Fiul; tot la fel Fiul nu ar avea trebuinţă de ajutor pentru a lucra după modul în care lucrează Tatăl, dar El vrea, de asemenea, a desăvârşi totul prin Duhul[83].

Dacă în actul creaţiei nu avem trei principii, nici trei acţiuni creatoare unite şi amestecate laolaltă, ci numai o singură lucrare divină a unui singur şi unic principiu divin, totuşi toate cele trei persoane divine participă în moduri diferite. Cele trei moduri de acţiune specifice exprimă taina distincţiei persoanelor dumnezeieşti ca şi a unităţii fiinţei lor[84].

Dintre lucrările Duhului cea mai specifică lui este lucrarea sfinţitoare, lucrarea de sfinţire a creaţiunii. Numai Dumnezeu este Sfânt prin natura sa, toate celelalte fiinţe pot să-şi însuşească sfinţenia „prin har", adică prin Duhul. Creatura primeşte sfinţenia din comuniunea pe care o are cu cei care au natura Sfântă[85], şi cunoaşte că Dumnezeu locuieşte în ea după Duhul Său, căci prin Duhul se face unirea noastră cu Dumnezeu. În acest sens, Sfântul Vasile citează

80 P.G. XXIX, col. 661.

81. Ibidem, col. 661.

82. Pr. prof. I. Coman, Elementele demonstraţiei în tratatul „Despre Sfântul Duh" al Sfântului Vasile cel Mare, în S.T. 5—6/1964, p. 289.

83. Sfântul Vasile cel Mare, Despre Sfântul Duh, P.G. XXXII, col. 136, b—c.

84. Pr. prof. Ilie Moldovan, Natura şi harul în gândirea teologică a Sfântului Vasile cel Mare, în rev. Ortodoxia nr. 1/1979, p. 77.

85. P.G. XXIX, col. 660 B.

din Epistola I a Sfântului Apostol și Evanghelist Ioan: „Prin aceasta cunoaștem că El rămâne în noi din Duhul pe care ni l-a dat" (I. Ioan, 3, 24), precum și cuvintele Sf. Apostol Pavel: „Nu știți că templul lui Dumnezeu sunteți și Duhul lui Dumnezeu locuiește în voi" (I. Cor. 3, 16) și iarăși „Întru el orice zidire bine alcătuită crește să ajungă templu sfânt în Domnul, în care și voi sunteți spre a fi locaș a lui Dumnezeu în Duhul" (Ef. 2, 21). La acesta Sfântul Vasile adăuga: „Și astfel, dacă se zice că Dumnezeu locuiește în noi prin Duhul, oare nu impietate este a zice că Duhul nu este părtaș la dumnezeire. Și dacă numim pe cei desăvârșiți în virtute dumnezei, iar desăvârșirea este prin Duhul, cum va fi lipsit de dumnezeire cel ce îndumnezeiește pe ceilalți."[86] „Duhul deschide calea îndumnezeirii, El întărește în virtute, dar nu ca cel ce e îndumnezeit, desăvârșit, întărit în virtute de altul superior, „ci după cum Domnul însuși a dat celor care-l primesc pe El ca să fie fiii lui Dumnezeu, așa și Duhul Sfânt este Duhul înfierii"[87]. Duhul Sfânt este Duhul filiației încât lucrul lui, în raport cu creația în care lucrează, e să o reducă și să o țină în relația filială față de Tatăl prin extinderea în toate a afecțiunii Fiului față de Tatăl.[88]

În acest sens, Duhul Sfânt este Duhul comuniunii, pentru că El unește în calitate de frați întreolaltă pe toți cei ce devin fiii celui Preaînalt[89].

Duhul Sfânt, pentru că continuă lucrarea învățătorească a Fiului lui Dumnezeu, este și el tot Dumnezeu: „Și după cum Domnul nostru este învățător adevărat că de aceea s-a zis: „Voi însă nu vă chemați învățătorii voștri pe pământ, căci unul este învățătorul vostru: Hristos", astfel și Duhul Sfânt învață pe toți care au crezut în numele Domnului, după cum Domnul însuși a mărturisit când a zis: Mângâietorul însă, Duhul Sfânt, pe care Tatăl îl va trimite, acela vă va învăța pe voi toate"[90].

Duhul Sfânt este și El învățător adevărat pentru că a învățat și prin prooroci și continuă să învețe în Biserică și să conducă spre mântuire pe toți aceia care au primit învățătura Fiului.

Totodată, Duhul Sfânt este împreună cu Tatăl și cu Fiul împărțitor al darurilor: „Și după cum se zice că Tatăl împarte lucrările în cei vrednici de primirea lucrărilor și la fel că Fiul împarte slujirile în cei demni de slujire, așa era prezentat și Duhul Sfânt ca împărțitor al darurilor în cei demni de primire a darurilor". „Felurite daruri sunt dar același Duh și felurite slujiri sunt, dar același Domn și felurite lucrări sunt, dar același Dumnezeu care lucrează toate în toți"

86. Ibidem, col. 665 B.
87. Ibidem col. 661 C.
88. Pr. prof. D. Stăniloae, Art. cit., p. 117.
89. Idem, Sfântul Duh și sobornicitatea Bisericii, în rev. Ortodoxia nr. 1/1967, p. 39.
90. P.G. XXIX, col. 664.

(I. Cor. 12, 4—6). „Căci toate acestea le lucrează unul și același Duh, împărțind fiecăruia deosebi, după cum voiește" (I. Cor. 12, 11).[91]

Împreună cu Tatăl și Fiul, Duhul este „Domnul de viață făcător". „Pe lângă aceasta viața noastră s-a dat de la Dumnezeu prin Hristos în Duhul Sfânt. Căci Dumnezeu face toate vii după cum zice Pavel: „Îți poruncesc înaintea lui Dumnezeu care aduce toate la viață" (I. In. 6, 13). Viața este dăruită însă de Hristos: „Căci oile mele, zice, ascultă glasul Meu și Eu le dau viață veșnică" (I. 16, 27). Suntem făcuți însă prin Duhul, după cum zice Pavel: „Cel ce a înviat pe Hristos din morți va face vii și trupurile voastre cele muritoare prin însuși Duhul Său care locuiește în voi."[92] (Ro. 8, 11).

Sfântul Vasile nu se ocupă totuși de modul special al provenirii Duhului Sfânt din Tatăl, deci cu proprietatea personală caracteristică a Duhului, tocmai pentru că nici Eunomie nu abordase această temă în scrierea lui.

CONCLUZII

Scrierea Sfântului Vasile cel Mare „Contra lui Eunomie" se înscrie în cadrul disputelor triadologice din secolul al IV-lea, marcând perioada de trecere de la problema dumnezeirii la cea a Duhului Sfânt. Prin modul de abordare a problemelor triadologice Sfântul Vasile se înscrie în rândul Sfinților Părinți de la Niceea, învățând că Fiul și Sfântul Duh nu sunt creaturi ci există din veci, având aceeași ființă cu Tatăl și cu Fiul. Disputele au fost prilejuite de Eunomie, un „sofist-filozof" din cea de-a doua generație ariană, un anomean care învăța că Fiul și Sfântul Duh sunt de ființe diferite față de Tatăl, că Fiul nu este Fiu propriu al Tatălui, ci o creatură a Lui, iar Sfântul Duh o creatură a Fiului.

După ce mai întâi Sfântul Vasile combate, în prima carte, erorile lui Eunomie cu privire la ființa divină, arătând că aceasta nu poate fi identică cu nenașterea care nu e decât o proprietate personală a Tatălui, că nu există nici un nume care să exprime ființa divină, că această ființă nu poate fi cunoscută decât de Fiul și Sfântul Duh, trece apoi, în cartea a doua, la demonstrarea dumnezeirii Fiului, arătând că El există din veci și că are aceeași ființă cu Tatăl.

Odată demonstrată dumnezeirea Fiului, Sfântul Vasile trece în cea de-a treia carte la demonstrarea dumnezeirii Sfântului Duh, arătând că El nu este o creatură, chiar superioară îngerilor, că El nu este inferior Tatălui și Fiului în nimic, nici în dumnezeire, nici în perfecțiune și nici în lucrări. Din motive de iconomie față de adversari, Sfântul Vasile nu va declara deschis că Sfântul Duh este Dumnezeu, dar va arăta că are aceeași natură cu Tatăl și Fiul, că are aceeași perfecțiune cu Tatăl și Fiul și participă la aceleași lucrări cu

91. Ibidem, col. 664 A.
92. Ibidem, col. 664 C — 665 A.

Tatăl şi Fiul. Astfel, pornind de la formula baptismală dată de însuşi Mântuitorul, Sfântul Vasile arată că Duhul este numărat împreună cu Tatăl şi cu Fiul, că Duhul este „Sfânt" şi „bun" prin natură, ca Tatăl şi Fiul, că este numit „duh" prin excelenţă, precum sunt numiţi şi Tatăl şi Fiul, că Duhul participă împreună cu Tatăl şi Fiul la aceleaşi lucrări; crearea lumii, desăvârşirea şi sfinţirea creaturii, lucrarea învăţătorească etc. Astfel, Duhul este desăvârşit în toate, ca Tatăl şi Fiul şi având comune cu ei perfecţiunea, atributele şi lucrările, are comun cu ei şi fiinţa. Deci, conchide Sfântul Vasile, Sfântul Duh nu poate fi numărat între creaturi, căci „este numărat împreună cu dumnezeiasca şi fericita Treime".

Pnevmatologia Sfântului Vasile cel Mare, cuprinsă în scrierea „Contra lui Eunomie" şi dezvoltată mai târziu în tratatul „Despre, Sfântul Duh", a avut o importanţă deosebită în apărarea dumnezeirii persoanei Sfântului Duh, importanţa ei relevându-se şi prin faptul că lucrările Sfântului Vasile au fost folosite la Sinodul al II-lea Ecumenic, în elaborarea articolelor despre Sfântul Duh din simbolul de credinţă.

Pr.. Lector drd. IOSIF FERENŢ

LUMEA ŞI NATURA ÎN CONCEPŢIA BIBLICĂ VECHI TESTAMENTARĂ. RESPONSABILITATEA OMULUI PENTRU DESĂVÂRŞIREA CREAŢIEI

Folosirea acestor termeni aproape sinonimi, dar cu nuanţe specifice, e necesară şi complementară pentru a exprima pe cât este cu putinţă, într-o sintagmă adecvată, mediul de viaţă şi activitate pe care Dumnezeu l-a oferit omenirii ca un preambul în destinul ei către cetatea veşniciei (Evr. 13, 14).

Prin lume înţelegem totalitatea existenţelor, în primul rând materiale, a cosmosului întreg, a universului material, dar mai ales a celor contingente existenţei noastre, a celor indispensabile vieţii noastre pământeşti; ansamblul lumii animale, vegetale şi minerale.[1] Termenul natură este aproape sinonim şi se referă, de asemenea, la totalitatea fiinţelor şi lucrurilor din univers dar cu precădere asupra lumii înconjurătoare cuprinzând, în special, vegetaţia, relieful, clima, mediul ambiant al omului.[2] Nu sunt singurele înţelesuri ale acestor termeni, dar totuşi, cele mai uzuale şi pe care le vom avea în vedere şi în cadrul studiului de faţă.

În Vechiul Testament nu găsim un termen unitar pentru a desemna noţiunea de lume, univers, spre exemplu cum avem în Noul Testament, pe cel de „koonos" (lume, univers). Pentru a exprima ideea de lume, univers, Vechiul Testament foloseşte expresiile: „cerurile şi pământul" (ha-şamaim veat ha areţ) sau simplu „ceruri", „pământ şi adâncuri" (Gen. 1, 1; Ex. 20, 4; Iov. 11, 8; Ps. 134, 6). De asemenea, nici termenul natură nu are un echivalent în Vechiul Testament în înţelesul de azi. Găsim diverşi termeni care exprimă realităţile naturii ca: verdeaţă (deşe), iarbă (eşeb), pom (eţ), tărie-atmosferă (rachia), natură-univers (tebel) etc., dar nu un cuvânt unitar pentru această realitate.[3]

1. Lumea, condiţie a existenţei şi dezvoltării omului

Lumea este locul oferit de Dumnezeu omului, destinat vieţii, activităţii şi desăvârşirii sale, fiind indispensabil fiinţării acestuia.

---

1. Dicţionarul Explicativ al limbii române (DEX), Ed. Acad., 1975, pag. 510.
2. Ibidem, pag. 583.
3. Pr. prof. Athanasie Negoiţă, Teologia biblică a V.T., Ed. „Credinţa noastră", Buc., 1992, pag. 44 şi urm., Dicţionar biblic, Ed. „Cartea creştină", Oradea, 1995, pag. 709—889; Biblia Hebraica, Stuttgartensia, ediţia Rudolf Kittel, 1990.

Lumea, întreaga existenţă materială şi spirituală, în frunte cu omul, este opera creaţiei lui Dumnezeu. Ea are un început şi va avea un sfârşit. „La început a făcut Dumnezeu cerul şi pământul" (Gen. 1, 1). Numai Dumnezeu este fără de început şi fără de sfârşit, infinit, spiritual, veşnic şi absolut care transcende lumea şi o penetrează în acelaşi timp fără a se confunda cu ea. „Dintru început Tu, Doamne, pământul l-ai întemeiat şi lucrul mâinilor Tale sunt cerurile. Acelea vor pieri iar Tu vei rămâne şi toţi ca o haină se vor învechi şi ca un veşmânt îi vei schimba şi se vor schimba. Dar Tu, acelaşi eşti şi anii Tăi nu se vor împuţina" (Ps. 101, 26—28).

Toată făptura văzută şi nevăzută a fost adusă în existenţă cu voia lui Dumnezeu din nimic. Ea n-a existat ca o materie preexistentă sau coeternă cu Dumnezeu cum învăţau concepţiile elenice ale şcolilor ioniană şi atomistă, Platon şi neoplatonicii. Lumea e opera bunătăţii şi iubirii divine fiind o exteriorizare a frumosului care e însuşi Dumnezeu.[4] „Eu sunt Domnul care a zidit lumea; singur am făcut cerurile. Eu am întărit pământul şi cine Mi-a fost într-ajutor?" (Is. 44, 24). „Eu am făcut pământul şi omul de pe el, Eu l-am zidit. Eu cu mâinile am întins cerurile şi la toată oştirea lor Eu îi dau poruncă" (Is. 45, 12). „Cu cuvântul Domnului cerurile s-au întărit şi cu duhul gurii Lui toată puterea lor " (Ps. 32, 6).

Ideea de creator este strâns legată de Dumnezeu care se numeşte fie Elohim, fie Iahve de unde şi supranumele de „Creatorul cerului şi al pământului" (Is. 42, 5). El, unicul şi Atotputernicul Dumnezeu este creatorul lumii fără ajutorul vreunui demiurg şi fără un efort special. Specificul învăţăturii biblice despre creaţie este evident. Biblia se deosebeşte fundamental de concepţiile păgâne despre originea lumii. Nici o urmă de teogonie nu găsim în referatul biblic. Învăţătura despre crearea din nimic reiese şi din întrebuinţarea verbului „bara" în primul verset al referatului biblic care înseamnă a crea, a face ceva din nimic, din ce n-a existat, faţă de verbul „asa" — a face din ceva existent. Modalitatea de creare a lumii de către Dumnezeu a fost prin cuvânt. „El a zis şi s-a făcut, El a voit şi s-a înfăptuit".[5]

Întreaga creaţie constituie o unitate şi armonie, o imagine a existenţei Fiinţei plenare. „Ordinea progresivă a creaţiei, de la inferior la superior, de la firicelul de iarbă la om, viaţa plantelor şi a animalelor, mersul astrelor, toate produc o integritate absolută" (N. Neaga). Există o armonie şi un echilibru bine stabilit de Dumnezeu atât în lumea animală cât şi în cea vegetală zice Sf. Vasile cel Mare încât nimic din cele ce există nu sunt în afara grijii Lui.[6] Fiecare element al naturii, de

4. Pr. prof. I.G. Coman, Probleme de filosofie şi literatură patristică Ed. I.B.M. al B.O.R., Buc., 1995, pag. 38—39; Athanasie Negoiţă, op. cit., pag. 44—45.

5. Pr. prof. Vladimir Prelipcean, Dumnezeu şi lumea după V.T. în comparaţie cu concepţiile antice orientale, în rev. „M.M.S." nr. 1—2 1957, pag. 60—67.

6. Sf. Vasile cel Mare, Omilii la Hexaemeron, Omilia a IX-a, Cap. V, în vol. Scrieri, partea I, col. P.S.B. nr. 17 Ed. IBM al BOR, Buc., 1986, pag. 176; Pr. prof. dr. Nicolae Neaga, Integritatea creaţiei pe baza referatului biblic, în rev. „M.A.", nr. 4/ 1986. pag. 15; Pr. F. N. Chiţescu, Pr. prof. Is. Todoran, Pr. prof. I. Petreuţă, Teolo-

la tremurul unic şi nerepetabil al unei frunze până la uriaşa şi măreaţa mişcare necontenită a aştrilor, totul este un mister, totul reflectă măreţia şi grandoarea Maestrului Creator.[7] De aceea, pe bună dreptate, psalmistul exprimă această doxologie permanentă a creaţiei: „Cerurile spun slava lui Dumnezeu şi facerea mâinilor Lui o vesteşte tăria" (Ps. 18, 1).

Lumea a fost creată de Dumnezeu în vederea omului, ca ea să fie oferită omului, creatura specială a lui Dumnezeu, după chipul şi asemănarea Sa, pentru ca omul să se poată folosi de ea în creşterea şi consolidarea comuniunii cu Creatorul său.[8] „Şi a zis Dumnezeu: „Să facem om... ca să stăpânească... Şi i-a binecuvântat Dumnezeu zicând: „Creşteţi şi vă înmulţiţi şi stăpâniţi pământul..." (Gen. I, 26,28).

Sf. Părinţi spun că omul a fost făcut în urma celorlalte făpturi pentru că se cuvenea să fie pregătită mai întâi împărăţia şi apoi să vină împăratul ei — omul.[9] În înţelepciunea planului dumnezeiesc, omul reprezentând încununarea creaturilor şi punctul de întâlnire a celor două lumi, spirituală şi materială, era potrivit să fie adus la existenţă în urma acestora. „Fiecare din piesele creaţiei are menirea de a sluji omului, piesa lor culminantă" (Ion Banu). Prin alcătuirea sa bio-psihică, omul ocupă o poziţie intermediară între lumea materială şi spirituală. Prin urmare, omul este o sinteză adică o reprezentare în mic a lumii celei mari sau un microcosmos. Omul este un inel de legătură al întregii creaţii, el are în sine toate părţile întregului în viziunea Sfinţilor Părinţi.[10] De aceea, Sfântul Vasile cel Mare, Lactanţiu şi alţi părinţi bisericeşti subliniază faptul că lumea a fost făcută pentru om iar omul pentru Dumnezeu. Astfel, „omul nu poate fi conceput înafară de natura cosmică precum nici natura nu poate fi înţeleasă fără om".[11] În acest context psalmistul elogiază po-

---

gia Dogmatică şi Simbolică, Editura I.B.M.O., Buc., 1958, vol. I, pag. 501; Pr. prof. Dumitru Radu, Învăţătura ortodoxă despre Dumnezeu, in vol. Îndrumări misionare, Buc., 1986, pag. 153.

7. Dr. Pavel Chirilă şi Pr. Mihai Valică, Meditaţie la medicina biblică, Buc., 1992, pag. 63.

8. Pr. prof. dr. D. Stăniloae, Teologia Dogmatică Ortodoxă, vol. I, Ed. IBM al BOR, Buc., 1978, pag. 334.

9. Pseudo Vasile cel Mare, Despre facerea omului, 1, Migne, P.G., vol. XXX, col. 40 C.

10. Cf. Panayotis Nellas, Omul — animal îndumnezeit, Ed. Deisis, Sibiu, 1994, pag. 101; Pr. lect. D. Abrudan, Creştinismul şi mozaismul în perspectiva dialogului interreligios (Teză de doctorat în teologie), în rev., M.A. nr. 1—3, 1979, pag. 111—112: Damasus Bullman ofm, diac. Ioan I. Ică jr., Biblia Vie — Creaţia, Ed. Thausib Deisis, 1994, pag. 82; Mitrop. Irineu Mihălcescu Teologia luptătoare, ediţia a II-a, Ed. Ep. Romanului şi Huşilor, 1994, pag. 138—140; Ion Banu, Profeţii biblici vorbind filosofiei, Ed. ştiinţifică, Buc., 1994, pag. 81; Pr. Magistr. Marin M. Branişte, Concepţia antropologică a lui Clement Alexandrinul, în rev. S.T. nr. 9—10, 1958, pag. 589—590; Pr. prof. dr. Isidor Todoran şi arhid. prof. dr. Ioan Zăgrean, Teologia Dogmatică, Ed. I.B.M. al B R, Buc., 1991, pag. 161; Ep. dr. Vasile Coman Probleme de antropologie creştină, în rev. M.B. nr. 7—9, 1975, pag. 325; Învăţătura de credinţă creştină ortodoxă, Buc., 1992, pag. 61; Sf. Ioan Gură de Aur, Omilii la Facere, VIII, 2, in col. P.S.B. nr. 21, ed. IBM al BOR, Buc., 1987, pag. 100.

11. Cf. Teologia Dogmatică, Buc., 1991, pag. 158.

ziția și rostul major al omului în creație". Ce este omul că-ți amintești de el... micșoratu-l-ai... cu puțin față de îngeri, cu mărire și cu cinste l-ai încununat pe el. Pusu-l-ai pe dânsul peste lucrul mâinilor Tale, toate le-ai supus sub picioarele lui" (Ps. 8, 4—6).

Omul fiind creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, este într-o relație unică cu Dumnezeu și cu natura. Cartea Facerii ni-l înfățișează pe om ca o unitate biologică și spirituală fără a fi separat de natură și nici deposedat de stăpânirea asupra ei. Omului i s-a dat puterea de a stăpâni natura dar în calitate de econom, care trebuie să o respecte și să o conserve. Filiația și fraternitatea umană care decurg din monogenismul sau unitatea de origine a neamului omenesc fac din natură casa comună a întregii umanități ce trebuie păstrată simplă și curată fără a fi profanată pentru că este sfântă și de la Dumnezeu, indispensabilă vieții și existenței umane. Natura este o parteneră supusă omului dar numai în măsura în care acesta respectă pe Dumnezeu și creația Sa fără ca s-o exploateze în mod egoist.[12]

Numai în om și pentru om natura capătă un sens și un rost fiind necesară și folositoare nu numai pentru existența biologică ci și pentru creșterea lui spirituală. Dependența umanului de natură e în așa măsură încât se poate spune că natura fizică e o parte a naturii omului, e sursa și condiția existenței și dezvoltării integrale a omului pe pământ. Omul nu poate fi conceput în afara naturii cosmice. Omul, atunci când lucrează împotriva naturii, prin coruperea, sterilizarea și otrăvirea ei periclitează propria existență și a semenilor săi. Astfel, natura este nu numai condiția existenței omului singular ci și a solidarității umane. Natura apare cu deplină evidență intercalată în conviețuirea și dialogul interuman care poate fi benefic sau distrugător. Numai în acest cadru ca dat ontologic omul îl poate experimenta pe Dumnezeu și realiza inseparabila relație eu-tu-natură.[13] Omul dobândește conștiența de sine numai fiind conștient de lumea în care trăiește și de lucrurile din ea. Cu cât cunoaștem mai bine lumea în care trăim și ne mișcăm, cu atât mai mult suntem conștienți de noi înșine. Prin aceasta înseamnă că lumea contribuie în mod pasiv la formarea și adâncirea conștiinței de sine a noastră. În concluzie, omul nu este făcut pentru lume ci lumea pentru om și prin urmare, lumea este indispensabilă omului. Așadar, omul este scopul lumii și nu invers. Natura se dovedește astfel mijlocul prin care omul crește fizic și spiritual și, în același timp, își fructifică intențiile față de sine și față de semeni. Ori de câte ori omul nesocotește ordinea naturii; când o sterilizează, când o otrăvește și abuzează de ea el atentează la creșterea și viața sa și a semenilor săi. Natura este, așadar, darul lui Dumnezeu oferit

---

12. Thomas Sieger Derr, Ecologie et liberation humain, Ed. „Labor et fides", Geneva, 1974, Recenzie de pr. prof. N.C. Buzescu, în rev. O. nr. 1/1976, pag. 250, 251, 253.
13. Pr. prof. dr. D. Stăniloaie, Teologia Dogmatică Ortodoxă, vol. I, pag. 323—324, 345, 495.

omului, mijlocul indispensabil al existenţei şi dezvoltării umanităţii în solidaritate.[14]

Omul nu poate fi gândit ca detaşat de natură, de mediu. Cu toate că el este punctul central al existenţei terestre, coroana creaţiei nu se poate separa de restul creaţiei. Fără om creaţia nu-şi mai are sens dar nici omul fără lumea din jur, fără mediul ambiant nu poate fi om, acesta fiindu-i indispensabil vieţii.

2. *Consecinţele păcatului strămoşesc asupra naturii înconjurătoare*

Neascultarea poruncii dumnezeieşti de către protopărinţi în grădina Edenului s-a răsfrânt asupra fiinţei umane în general, ca suflet şi trup, dar şi asupra naturii înconjurătoare. Pierderea dreptăţii originare a atras după sine alterarea naturii spirituale umane, stricarea integrităţii şi perfecţiunii originare a puterilor sufleteşti ale omului, sau, întunecarea chipului lui Dumnezeu în om. Prin păcat, chipul lui Dumnezeu în om s-a stricat, s-a alterat dar nu s-a distrus sau desfiinţat. Căderea a avut consecinţe şi asupra trupului. Trupul omului a devenit muritor, adică supus legilor naturale a descompunerii.

Prin cădere a intrat în creaţiune o mişcare spre divergenţă şi descompunere. Păcatul a modificat condiţiile de viaţă ale omului. Omul a fost alungat din rai, pământul a fost blestemat şi stăpânirea asupra animalelor şi naturii limitată. „Pentru că... ai mâncat din pomul din care ţi-am poruncit: să nu mănânci, blestemat va fi pământul pentru tine! Cu osteneală să te hrăneşti din el în toate zilele vieţii tale! Spini şi pălămidă îţi va rodi el şi te vei hrăni cu iarba câmpului! În sudoarea feţei tale îţi vei mânca pâinea ta..." (Gen. 3, 17—19). Întreaga stare a omului căzut are un caracter ambiguu, contradictoriu şi amăgitor.[15]

După căderea în păcat, prin care omul s-a revoltat împotriva Creatorului său, natura nu l-a mai recunoscut pe acesta ca stăpân, revoltându-se şi ea contra lui. Acest lucru îl evidenţiază şi textul sapienţial: „Pentru că făptura, slujindu-ţi Ţie, Celui care ai făcut-o, se încordează pentru pedepsirea celor nedrepţi şi se domoleşte spre facerea de bine a celor care se încred în Tine" (Inţ. Sol. 16, 24). În căderea omului există şi o cădere a materiei. Dezorganizarea şi stricăciunea pe care o creează păcatul în om au dus şi la dezorganizarea şi stricăciunea lumii. Înainte de cădere, întreaga creaţie era unită cu omul, într-o relaţie armonioasă urmându-şi scopul ei. După cădere, această relaţie s-a deteriorat. De asemenea, a fost întreruptă comuniunea cu Dumnezeu, rămânând în lume aproape exclusiv le-

14. Ibid. pag. 11—12, 325.

15. Prof. N. Chiţescu, Pr. Prof. Isidor Todoran şi Pr. Prof. I. Petreuţă, Teologia Dogmatică şi Simbolică, vol. I, Buc., 1958, pag. 541—543; pr. prof. D. Radu, Învăţătura Ortodoxă despre Dumnezeu, în vol. Îndrumări misionare, Buc., 1986, pag. 242—244, 246—248; pr. lect. D. Abrudan, Creştinismul şi mozaismul... pag. 120—121.

gile dominatoare ale materiei îngroșate și corupte prin ieșirea de sub puterea Duhului dumnezeiesc și a spiritului omenesc care nu mai pot fi modelate și stăpânite decât în parte.[16] Această stare de fapt o exprimă cât se poate de elocvent Sf. Apostol Pavel în Epistola către Romani: „Căci făptura a fost supusă deșertăciunii — nu de voia ei, ci din cauza aceluia care a supus-o..." (R. 8, 20).

Păcatele săvârșite în continuare de urmașii lui Adam și Evei au avut, de asemenea, consecințe nefaste asupra lor și a situației lor în lume. De exemplu, fratricidul lui Cain e privit ca o revoltă și ripostă din partea naturii, a pământului care-și înăsprește și sancționează păcatele omului. „Glasul fratelui tău strigă către Mine din pământ. Și acum ești blestemat de pământul care și-a deschis gura sa ca să primească sângele fratelui tău din mâna ta. Când vei lucra pământul, acesta nu-și va mai da roadele sale ție; zbuciumat și fugar vei fi tu pe pământ" (Gen. 4, 10—12).

De asemenea, mai târziu, în istoria poporului ales, păcatul săvârșit de către un membru al statului teocratic era privit ca o lezare a ordinii și armoniei universale. Iată ce afirmă în acest sens legea mozaică: „Să nu vă întinați cu nimic din acestea... că s-a întinat pământul și am privit la nelegiuirile lor și a lepădat pământul pe cei ce trăiau pe el" (Lev. 18, 24—25). De aceea, porunca lui Dumnezeu este categorică: „Iar voi să păziți toate poruncile Mele și toate legile Mele și să nu faceți toate ticăloșiile acestea, nici băștinașul, nici străinul, care trăiește între voi. Că toate urâciunile acestea le-au făcut oamenii pământului acestuia care e înaintea voastră și s-a întinat pământul; ca nu cumva să vă lepede și pe voi pământul când îl veți întina, cum a aruncat el de la sine pe popoarele care au fost înainte de voi" (Lev. 18, 26—28).[17]

Prin prooroci Dumnezeu trimite pedepse peste popor cu scopul de a-l trezi la realitate și a-l readuce pe calea mântuirii. „Eu v-am trimis foamete în cetățile voastre... v-am lipsit de ploaie... v-am bătut pe voi cu rugină și cu mălură; am pustiit grădinile și viile voastre... smochinii și măslinii voștri au fost prăpădiți de lăcuste. Dar voi nu v-ați întors către Mine..." (Amos 4, 6—10).

Omul robit de păcatul lăcomiei, al concupiscenței și dorinței exacerbate de dominare a denaturat natura, periclitându-i echilibrul.[18]

Alungat din paradis și „străin" în raport cu Dumnezeu dar și „înstrăinat" de lumea și natura care i-au devenit ostile din pricina pă-

---

16. Mitrop. Dr. N. Mladin, Prof. Diac. Dr. O. Bulevschi, Prof. Dr. Constantin Pavel, Prof. Diac. Dr. I. Zăgrean, Teologia Morală Ortodoxă, vol. II, Ed. IMB al BOR, Buc., 1980, pag. 277—278; P. Nellas, op. cit., pag. 53—54; pr. prof. acad. D. Stăniloae, Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, pag. 243; drd. Ion I. Năstase, Problema ecologică în lumina învățăturii creștine, în rev. ST, nr. 7—8/1975, pag. 594.

17. Pr. prof. drd. Dumitru Abrudan, Diac. prof. dr. Emilian Cornițescu, Arheologie biblică, Ed. IBM al BOR, Buc., 1994, pag. 174.

18. Drd. Ion I. Năstase, op. cit., pag. 598—599.

catului, omul V.T. trăieşte profund drama căderii, părăsirii şi înstrăinării sale: „Până când, Doamne, mă vei uita, până când îţi vei întoarce faţa Ta de la mine?" (Ps. 12, 1).[19]

Căderea omului nu a fost totală, iremediabilă, anihilând cu totul chipul lui Dumnezeu, ci doar alterându-l, pentru că în om a mai rămas voirea binelui chiar dacă n-a rămas puterea îndeplinirii lui statornice.[20] De aceea, întreaga creaţie dimpreună cu stăpânul ei relativ — omul — doreşte şi suspină, cum spune Sf. Apostol Pavel, ca să fie izbăvită din robia stricăciunii păcatului şi să aibă parte de mântuirea dusă în lume de Iisus Hristos (R. 8, 21—22).

3. *Atenţia şi grija arătată naturii în Revelaţia vechi-testamentară*

Este de evidenţiat faptul că referatul biblic prezentând actele creaţiei în mod gradat, face adesea remarca asupra lucrării divine că este bună. „Şi a văzut (în sensul de a constatat, a confirmat) Dumnezeu că este bine — în textul ebraic: vaiare Elohim chi-tob; în LXX: „kalón". Aceste remarci se fac: după crearea luminii în ziua întâia (Gen. 1, 4); după delimitarea uscatului şi după apariţia vegetaţiei, de două ori în cadrul zilei a treia (Gen. 1, 10, 12); după crearea aştrilor în ziua a patra (Gen. 1, 18); după crearea vietăţilor din apă şi din văzduh în ziua a cincea (Gen. 1, 21) şi apoi după crearea mamiferelor în ziua a şasea (Gen. 1, 25). Aşadar, şase remarci existente în referatul biblic aproape corespunzând fiecărei zile pentru creaţia anteumană. Ceea ce este mai important şi vrednic de relevat, este faptul că după crearea omului şi aşezarea acestuia ca stăpân al lumii înconjurătoare apare din nou remarca sau constatarea că lumea sau creaţia este bună dar de această dată pusă la superlativ. „Şi a privit Dumnezeu toate câte a făcut şi iată erau *bune foarte*" (Gen. 1, 31) — în textul ebraic: *tob meod* iar în LVX „kala lian" (bune foarte).[21] Aşadar, fiecare element al naturii, fie care etapă a creaţiei este bună iar odată cu omul ea capătă o nouă dimensiune, o împlinire, un rost major al lumii pentru om şi cu omul în frunte.[22]

Dezbrăcată de mesajul ei spiritual, lumea prin păcatul originar va deveni pentru om adesea o realitate lipsită de sens.[23] Pământul suportă consecinţele blestemului rodind spini şi pălămidă (Gen. 3, 17—18).

Apogeul decăderii şi nelegiuirii la care a ajuns omenirea dinainte de potop s-a răsfrânt şi asupra pământului şi mediului de viaţă al acesteia, atrăgând răzbunarea şi pedeapsa lui Dumnezeu. „Pământul însă se stricase înaintea feţei lui Dumnezeu şi se umpluse pămân-

---

19. Pr. drd. Ioan Bude, Antropologia V.T., în rev. ST nr. 3/1989, pag. 38.

20. Pr. prof. D. Stăniloaie, Starea primordială a omului în cele trei confesiuni, în rev. O., nr. 3/1956, pag. 336.

21. Biblia Hebraica; Septuaginta, ediţia Alfred Rahlfs, Stuttgart, 1935.

22. Pr. dr. Vasile Răducă, Antropologia Sf. Grigore de Nyssa, Ed. IBM al BOR, Buc., 1996, pag. 52.

23. Ibid., pag. 49.

tul de silnicii. Și a căutat Domnul Dumnezeu spre pământ și iată era stricat, căci tot trupul se abătuse de la calea sa pe pământ. Atunci a zis Domnul Dumnezeu către Noe: Sosit-a înaintea feței Mele sfârșitul a tot omul căci s-a umplut pământul de nedreptățile lor și iată Eu îl voi pierde de pe pământ" (Gen. 6, 11—13). Raportată la realitățile zilelor noastre situația din timpul lui Noe are toate șansele de a se repeta, datorită nelegiuirilor și perversiunilor săvârșite de om contra omului cât și contra naturii, anomalii care se pot solda cu un dezastru la scară planetară.

Legământul încheiat de Dumnezeu cu Noe, având ca semn curcubeul, exprimă intenția lui Dumnezeu de a păstra creația, natura cu ritmurile ei necesare bunei desfășurări a vieții și activității umane dar acest legământ incumbă și o îndatorire din partea omului de a asculta și a respecta principiile divine și a deveni responsabil de lumea în care trăiește și activează (Gen. 8, 21—22; 9, 11—17).

Nelegiuirile Sodomei și Gomorei atrag după ele pierderea și nimicirea totală a acestor cetăți. „Că Noi avem să pierdem locul acesta, pentru că strigarea împotriva lor s-a suit înaintea Domnului și Domnul ne-a trimis să-l pierdem" (Gen. 19, 13). „Atunci Domnul a slobozit peste Sodoma și Gomora ploaie de pucioasă și foc din cer de la Domnul. Și a stricat cetățile acestea, toate împrejurimile lor, pe toți locuitorii cetăților și toate plantele ținutului aceluia" (Gen. 19, 25).

O atenție și o grijă deosebită față de natură și armonia ei găsim în Legea mozaică. Aceasta interzice cu strictețe amestecul lucrurilor pe care natura le-a separat și apără ordinea imprimată în aceasta. Era oprită semănarea țarinei cu două feluri de sământă, înjugarea la arat a boului cu asinul, țeserea la un loc a lânii cu inul (Lev. 19, 19). Se interzicea, de asemenea, ca femeile să poarte veșminte bărbătești iar bărbatul haine femeiești (Deut. 22, 5) urmărindu-se prin această măsură împiedicarea pervertirii și decăderii moravurilor.[24]

Legea mozaică ocrotește armonia naturii în toate compartimentele ei. De exemplu, în lumea animală este oprită sacrificarea îndată a noilor născuți din turmele de oi, din turmele de capre, din cirezile de vite; să nu fie folosiți nici chiar pentru jertfe. Aceasta vrea să spună interdicția: „Să nu fierbi iedul în laptele mamei lui!" (Ex. 23, 19; 34, 26; Deut. 14, 21). Această interdicție este atât din pricina puilor cât și din pricina mamelor. „Să se lase puii șapte zile la mama lor" (Ex. 22, 30; Lev. 22, 27). Prin aceasta, Legea mozaică vrea să-l învețe și pe om bunătatea, respectul și considerația față de lumea înconjurătoare începând de jos din lumea necuvântătoarelor, să stopeze ura, disprețul și cruzimea, care manifestate față de lumea vegetală și animală, pot ușor intra și în relațiile interumane.[25]

---

24. Pr. prof. dr. D. Abrudan..., Arheologie biblică..., pag. 176.
25. Clement Alexandrinul, Stromata a II-a, Cap. XVIII, 92, 1—4: 93, 4; 94, 1—4; 95, 1—3, în vol. Scrieri, partea a II-a, col. PSB nr. 1, Ed. IBM al BOR, Buc., 1982, pag. 139—160.

În V.T. se îngăduie uciderea animalelor pentru hrană şi îmbrăcăminte (Gen. 9, 3) dar în afară de aceasta, maltratarea lor n-are nici o justificare morală. Chinuirea animalelor, mutilarea lor, distrugerea vegetaţiei porneşte din cruzime şi duce la cruzime care foarte uşor se poate aplica şi oamenilor. Nu trebuie să facem niciodată nimic ca cele din jurul nostru să sufere inutil, fie plante, fie animale, fie chiar lumea minerală.[26]

V.T. interzice profanarea şi distrugerea naturii, a vegetaţiei, a pomilor chiar şi în teritoriile duşmanilor: „Să nu strici pomii cu securea, ci să te hrăneşti din ei şi să nu-i dobori la pământ, căci copacul de pe câmp nu este ca omul ca să se poată ascunde după întăritură" (Deut. 20, 19). Legea firească care are temei în Legea dumnezeiască ne învaţă, aşadar, spune Clement Alexandrinul, că nu se cuvine să tăiem arborii domestici, nici să secerăm spicele înainte de seceriş, nici să stricăm un fruct înainte de vreme. Această lege ne învaţă că trebuie îngrijiţi pomii tineri, să li se taie lăstarii de prisos, să nu-i înăbuşe şi să nu-i şubrezească ş.a.m.d.[27]

De asemenea, legea anului sabatic şi jubileu este pătrunsă de spiritul de conservare a naturii. Dreptul la odihnă şi al animalelor şi al pământului dau prilej omului să reflecteze asupra menirii sale şi de a nu lupta contra naturii ci de a-i respecta legile imprimate în ea de Creator, a o conserva şi utiliza în mod judicios.[28]

Orice crimă, orice nelegiuire, orice abuz săvârşit de om împotriva naturii produce o perturbare, atrăgând riposta acesteia cât şi a lui Dumnezeu pentru păcatele comise. „Ca nu cumva să vă lepede şi pe voi pământul, când îl veţi întina, cum a aruncat el de la sine pe popoarele care au fost înainte de voi" (Lev. 18, 28).

Dar Pentateuhul şi V.T. în general nu se ocupă doar de apărarea şi conservarea naturii, ci scriitorii V.T. sunt mari admiratori şi sesizatori ai ordinii, armoniei şi inegalabilelor frumuseţi ale naturii.

Munţii cu pădurile, livezile cu pomii şi cu florile, marea însorită, cerul înstelat, izvorul cu murmurul său, cripitul duios al păsărilor şi alte peisaje fermecătoare din natură prezente în paginile Sfintei Scripturi denotă admiraţia faţă de opera Creatorului şi năzuinţa spre frumos a omului ca fiu al Acestuia. Moise a fost un mare prieten al naturii, fiind crescut în mijlocul unui peisaj câmpenesc... admirând de pe culmea muntelui Nebo lunca Iordanului şi pământul în care „curge lapte şi miere" pe care Dumnezeu l-a promis poporului său ales.[29] La fel, profeţii au preţuit natura şi minunatele ei frumuseţi presărând cu parfumul florilor şi plantelor scrisul lor. Nu se poate concepe Cântarea Cântărilor fără crini şi trandafiri, psalmii de pocăinţă fără isop, măreţia şi grandoarea fără cedrii Libanului... Scriitorii V.T.

26. D-d. Ion I. Năstase, op. cit., pag. 594.
27. Clement Alexandrinul, op. cit., p. 159—160, I. Năstase, op. cit., p. 594.
28. Pr. prof. dr. D. Abrudan, Arheologie biblică, pag. 312.
29. Pr. dr. N. Neaga, Scriitorii biblici despre frumuseţile naturii, în rev. M.A. nr. 1—3/1961, pag. 37.

văd în natură o carte a lui Dumnezeu şi veşmântul slavei Sale pentru că „minunat este Dumnezeu întru făpturile Sale" (Ps. 67, 36).[30] Isaia este foarte sensibil la frumuseţile naturii, de la cedrii Libanului până la isopul ce creşte în grădini. Pentru profetul Amos, ca fost păstor şi trăitor în mijlocul naturii, sunt vii în scrisul lui munţii, plaiurile, pădurile şi văile, fie cuprinse de viforniţele uraganului, fie de zâmbetul de lumină al primăverii. În viziunea profetului Osea (14, 6) omul de omenie „va înflori ca un crin şi va avea faima vinului din Liban".

Cerul cu soarele, luna şi stelele care semnifică perfecţiunea, absolutul; marea — simbolul nemărginirii, muntele, simbolul purităţii, al demnităţii; câmpiile şi văile mănoase cu holdele şi plantaţiile lor, iată mediul de viaţă al poporului ales care a fost privit totdeauna ca o binecuvântare şi prosperitate îndeosebi pentru vremurile mesianice.[31]

Flora şi vegetaţia biblică s-au bucurat de o atenţie deosebită din partea autorilor inspiraţi, reliefând valoarea etică a florilor şi oferind peisajul minunat al măreţiei divine pentru a-L înţelege pe sublimul Creator (Ps. 92, 1). Isaia vorbeşte despre strălucirea câmpiei Şaronului (Is. 35, 1—2), în Cântarea Cântărilor crinul este simbolul inocenţei, delicateţei, graţiei şi fecundităţii (6, 2) iar în graiul profeţilor crinul este imaginea omului drept şi temător de Dumnezeu (Os. 14, 6). În Psalmi aloea este imaginea frumuseţii spirituale a lui Mesia. Floarea cea mai populară este trandafirul. Acesta este chipul graţiei şi al frumuseţii. De aceea, cea mai fericitoare urare era să înfloreşti ca un trandafir. La sărbătoarea Cincizecimii şi a corturilor evreii îşi împodobeau casa de rugăciune cu trandafiri. În general florile sunt simbolul iubirii. Ele figurează binele şi frumosul. Uneori ele sunt şi simbolul trecerii grabnice (Iov. 14, 2; Is. 40, 6—7). Arborii şi pomii roditori simbolizează pe oameni. Precum pomii produc roade, aşa sunt şi oamenii. Arborii verzi şi pomii cu rod sunt imaginea oamenilor virtuoşi (Ps. 1, 3). Înţeleptul Solomon a fost un mare admirator al florilor, plantelor, arborilor în general, precum şi al animalelor. Tradiţia îi atribuie comunicarea cu florile, arborii şi animalele.[32]

Grija lui Dumnezeu faţă de natură este exprimată în foarte multe texte ale V.T., dar mai cu seamă ele abundă în Cartea Psalmilor. Dintre acestea, Psalmul 103 în întregime este un imn închinat lui Dumnezeu, pentru înţelepciunea şi bunătatea arătate în crearea lumii, a plantelor şi animalelor şi destinarea acestora spre folosul oamenilor. In acest Psalm se spune: „Tu faci să răsară iarbă pentru dobitoace şi verdeaţă pentru trebuinţa oamenilor. Tu scoţi hrană din pământ... şi pâinea inima omului o întăreşte" (Ps. 103, 14—17). Măreţia acestui

---

30. Idem, Problema frumosului în V.T., în rev. MMS, nr. 3—4/1958, pag. 204; A. C. Cosma, Dumnezeu în natură, Sibiu, 1932, pag. 14.

31. N. Neaga, Scriitorii biblici despre frumuseţile naturii, pag. 38—58; Idem, Apele mărilor în preocupările scriitorilor biblici, în rev. MA nr. 7—8/1963. pag. 513—524.

32. Idem, Flora şi vegetaţia din Orientul biblic, în rev. M.M.S. nr. 7—8/1961, pag. 502—525.

Psalm, ca un elogiu adus lui Dumnezeu, este inegalabilă în paginile V.T., de aceea în contextul şi preocupările teologico-ecologice actuale este socotit o doxologie ecologică.[33]

Aşadar, din paginile V.T. reiese cu deplină claritate atenţia deosebită de care se bucură lumea înconjurătoare, natura, ca mediu de existenţă, de creştere şi desăvârşire a omului, precum şi responsabilitatea ce incumbă pentru el.

4. Destinul comun al lumii şi al omului

Dată fiind lumea ca mediu de viaţă şi activitate a omului, nu se poate gândi un destin separat al unuia faţă de celălalt. „Lumea şi omul se implică şi se explică reciproc pentru că natura ţine de om sau întregeşte pe om, omul neputându-se desăvârşi fără să reflecteze şi să lucreze asupra naturii".[34] Solidaritatea dintre om şi natură este dată în însuşi actul creaţiei, omul fiind creat la sfârşit ca să se bucure de întreaga natură creată şi să urmeze drumul progresului şi desăvârşirii în cadrul ei. Aşadar, natura devine o parte a însăşi naturii omului, condiţie a existenţei şi dezvoltării integrale a omului pe pământ. Aşa că omul nu poate fi conceput în afara naturii cosmice. Aceasta înseamnă că nici „natura nu-şi împlineşte rostul ei fără om sau în afara omului" şi nici printr-un om care activează contrar ei.[35] Solidaritatea dintre om şi natură îşi are începutul în Dumnezeu, creatorul naturii şi al omului.[36] Prin trupul lui, omul este nedespărţit de lumea minerală, vegetală şi animală. Din materia acesteia el îşi întreţine trupul sau preface materia ei în trupul lui. Pe de altă parte, imaginile ei intră în sufletul lui cu sensunile lor. Natura, pământul întreg, este aşadar un trup comun al tuturor oamenilor.[37]

Raportul moral al omului faţă de natură se cuprinde în cuvintele lui Dumnezeu de la creaţie: „Creşteţi şi vă înmulţiţi şi umpleţi pământul şi-l stăpâniţi..." (Gen. 1, 28—29). Prin aceste cuvinte i se dă omului o autoritate relativă de stăpân al naturii, omul fiind aşezat încă de la creaţie în mijlocul naturii.[38] În aceastǎ lume omul trăieşte într-un permanent contact nu numai cu semenii ci şi cu animalele, plantele şi obiectele neînsufleţite. Aşa cum avem datorii faţă de oameni, avem datorii faţă de animale, plante şi lucruri, aşa cum ne-o cere natura lor şi relaţiile ei cu natura noastră.[39]

În virtutea chipului lui Dumnezeu pe care îl poartă în sine, omul este aşezat peste natură având menirea de a fi mijlocitor între Crea-

33. Drd. Ion I. Năstase, op. cit., Thomas Sieger Derr, op. cit., pag. 251.
34. Pr. prof. Dumitru Radu, Învăţătura ortodoxă despre Dumnezeu, pag. 132.
35. Ibidem.
36. Ibidem, pag. 133; Nikolai Berdiaev, Adevăr şi revelaţie, Ed. de Vest, Timişoara, 1993, pag. 14—17, P. Nellas, Op. cit., pag. 118—129; I. Bunu, Op. cit., pag. 37—38.
37. Pr. prof. dr. D. Stăniloae, Chipul nemuritor al lui Dumnezeu, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1987, pag. 116.
38. Drd. Ion I. Năstase, Op. cit., pag. 593.
39. Mitrop. Dr. N. Mladin, etc., Teologia Morală Ortodoxă, vol. II, pag. 276—280; Edmond Jacob, Teologie de L'Ancien Testament, Neuchatel, 1968, pag. 124.

tor şi făpturile neraţionale. În locul acestora, omul trebuie să fie profetul care vesteşte voia lui Dumnezeu. Omul trebuie să fie preotul care aduce jertfă de laudă şi mulţumire lui Dumnezeu în numele tuturor făpturilor necuvântătoare. Concentrând în fiinţa sa ţinta tuturor făpturilor, omul are menirea de a vieţui în aşa fel încât să păstreze toate în perfectă armonie în care au fost lăsate de înţelepciunea divină, în solidaritate cu destinul omului. Aşa că, toate acestea, împreună cu omul, se ridică sau cad împreună cu el.[40]

Datoria primilor oameni era să extindă graniţele Paradisului până la marginile pământului, adică să transforme întreaga lume într-un paradis. Paradisul s-a desfiinţat şi odată cu el şi omul s-a îndepărtat de idealul fixat de Dumnezeu. Acest ideal nu s-a anulat. Omul trebuie să recâştige ceea ce pierduse şi să pornească din nou spre ţinta asemănării cu Dumnezeu.[41]

Destinul comun al lumii şi al omului se realizează doar în Iisus Hristos, prin întruparea sa, şi în perspectiva deschisă de El omului şi lumii. Fiul lui Dumnezeu s-a făcut om pentru că omul e inelul de legătură între toate părţile creaţiei şi Dumnezeu. „În el există capacitatea de a fi unit cu toate, de a le aduce pe toate la Dumnezeu unite cu sine. În aceasta constă demnitatea omului de preot al creaţiei. În vederea înfăptuirii acestei uniri a făpturilor cu Sine prin om a adus Dumnezeu creaţiunea la existenţă". Părţile creaţiei îşi găsesc unitatea deplină în om. „Nu omul este o parte a cosmosului, ci toate părţile cosmosului sunt părţi ale omului. Dumnezeu nu are ce face cu cosmosul fără om. El vrea să vadă cosmosul adunat în om, cizelat de om, umanizat şi adus Lui prin om ...". Omul nu se poate opri la lume pentru că nu lumea îl duce pe om la Dumnezeu, ci omul trebuie să ducă lumea la Dumnezeu.[42] „Pe toţi acei care poartă numele Meu, pentru slava Mea i-am creat, i-am zidit şi i-am pregătit" (Is. 43, 7).

5. *Restaurarea creaţiei prin venirea lui Mesia*

Aşa cum arătam în capitolul precedent, cu toate că omul s-a îndepărtat de idealul fixat lui de Dumnezeu, acest ideal nu s-a anulat.

---

40. Teologia Dogmatică şi Simbolică, vol. I, pag. 517—518; Pr. prof. D. Radu, Starea primordială a omului, în vol. Îndrumări misionare, pag. 219; Idem, Învăţătura despre Biserică, pag. 486; dr. Constantin Enăchescu, Persoana umană ca mister, în rev. O., nr. 1—2/1992, pag. 197; Pr. lect. D. Abrudan, Creştinismul şi mozaismul, pag. 119; P. Nellas, op. cit., pag. 150.

41. Pr. lect. D. Abrudan, Aspecte ale antropologiei V.T., în rev. S.T. nr. 3—4/1978, pag. 266—267.

42. Pr. Dumitru Stăniloae, Despre om, în „Vestitorul Ortodoxiei", nr. 158/1996, pag. 1; Pr. prof. dr. N. Neaga, Integritatea creaţiei pe baza referatului biblic, în rev. M.A. nr. 4/1986, pag. 19; Mitrop. Irineu Mihălcescu, Teologia luptătoare, pag. 99, 102; Pr. prof. Sebastian Chilea, Sfinţii la judecata păcătoşilor, în rev. S.T. nr. 9—10/1979, pag. 573—574; Pr. conf. dr. Petre Semen, Învăţătura despre sfânt şi sfinţenie în cărţile V.T., ed. Trinitas, Iaşi, 1993, pag. 89; Drd. Ioan Mircea Ielciu, Învăţătura despre îndumnezeirea omului la Sf. Maxim Mărturisitorul, în rev. M.A. nr. 2/1988, pag. 36; Pr. Mihai Mocanu, Aspecte ale apofatismului antropologic, în rev. Teologie şi Viaţă, nr. 8—10/1992, pag. 59.

El trebuie să recâştige ceea ce pierduse şi să pornească din nou spre ţinta asemănării cu Dumnezeu. Realizarea acestui obiectiv era imposibilă pentru omul singular. De aceea, Dumnezeu nu-l lasă pe om abandonat ci în bunătatea şi iubirea Sa faţă de el îi promite trimiterea unui Salvator. „Duşmănie voi pune între tine şi între femeie, între sămânţa ta şi sămânţa ei; Acela îţi va zdrobi capul, iar tu îi vei înţepa călcâiul" (Gen. 3, 15). Reiese din acest text că omenirea, pe parcursul existenţei sale, va avea de luptat cu Răul, sub toate formele lui dar, în sfârşit, printr-un urmaş celebru al ei va ieşi învingătoare în lupta cu Vrăjmaşul şi agresorul permanent al omului. Este prima veste bună sau protoevanghelia dată protopărinţilor după cădere, care a însoţit întreaga omenire pe traseul existenţei sale, întreţinută, înnoită şi îmbogăţită prin patriarhi, poporul ales şi mai ales prin proorocii V.T.[43]

Ideea mesianică a salvării umanităţii printr-un urmaş celebru străbate ca un fir roşu paginile V.T. de la Cartea Facerii şi până la profeţia lui Maleahi. Îndeosebi, de la patriarhul Avraam (Gen. 12, 3; 18, 18; 22, 18) care primeşte făgăduinţa desluşită, înnoită lui Isaac (Gen. 26, 4) apoi lui Iacob (Gen. 28, 14), direcţionată pe seminţia lui Iuda (Gen. 49, 10), transmisă mai departe regelui David; ideea mesianică este destul de accentuat prezentă în cartea Psalmilor. Instaurarea împărăţiei mesianice şi universalitatea ei va triumfa cu toate impedimentele şi suferinţele îndurate (Ps. 2, 7; 15, 10; 21, 1, 7; 44, 8; 71, 1; 109, 1). Toţi profeţii, şi îndeosebi Isaia, profetul mesianic prin excelenţă, prevăd cu claritate şi convingere că Dumnezeu va întemeia o împărăţie universală a sfinţeniei şi justiţiei şi că în acest scop Iahve va încheia un legământ nou de ale cărui binefaceri se vor împărtăşi toate popoarele, realizându-se o armonie şi bunăstare generală în întreaga existenţă.[44]

Binecuvântarea acordată patriarhilor şi urmaşilor lor, promisiunea binecuvântării tuturor neamurilor prin urmaşul celebru se va răsfrânge, desigur, şi asupra lumii ca mediu de existenţă. Această bunăstare materială este exprimată în profeţia lui Valaam în termeni poetici: „Cât sunt de frumoase sălaşurile tale Iacobe, corturile tale Israile! Se desfăşoară ca nişte văi, ca nişte grădini pe lângă râuri, ca nişte cedri pe lângă ape, ca nişte corturi pe care le-a înfipt Domnul" (Num. 24, 5—6). Psalmistul vede pacea mesianică desfăşurată peste tot pământul. Prosperitatea şi bogăţia spirituală vor fi dublate şi pe plan material. „Să aducă munţii pace poporului Tău şi dealurile dreptate. Pogori-se-va ca ploaia pe lână şi ca picăturile ce cad pe pământ. Fi-va belşug de pâine pe pământ până-n vârful munţilor, pomii roditori se vor înălţa ca cedrii Libanului şi vor înflori cei din cetate ca

---

43. Pr. prof. Vl. Prelipcean şi Prof. N. Neaga, Pr. prof. Gh. Barna, Prof. M. Chialda, Studiul V.T., Ed. I.B.M. al B.O.R.. Buc., 1985, pag. 146—148; Ed. Jacob, Op. cit., pag. 177.

44. N. Neaga, Profeţii mesianice în V.T., Sibiu, 1929, pag. 7—84; Pr. prof. Vl. Prelipcean, Studiul V.T.. pag. 232.

iarba pământului" (Ps. 71, 3, 6, 16). Ierusalimul ca centru spiritual al lumii, va domina aidoma fălniciei unui munte în viziunea lui Isaia (2, 2—3) iar în întreaga împărăție va domni pacea și armonia spirituală (2, 4). Întunerecul neștiinței, ignoranței și necredinței va fi îndepărtat prin lumina spirituală a lui Mesia (Is. 9, 1) și se va realiza înfrățirea universală (Is. 11, 6—9). Bogăția darurilor și roadelor spirituale este prezentată prin analogia unor izvoare aducătoare de bucurie în loc însetat (Is. 12, 3, 6; 35, 1) iar renașterea și creșterea valorilor dumnezeiești în viața oamenilor ca o înflorire și renaștere a întregii naturi. „Și va înflori și se va bucura pustiul Iordanului și mărirea Libanului se va da lui și cinstea Carmelului. Atunci va sări șchiopul ca cerbul și limpede va fi limba gângavilor; că izvoare de apă vor curge în pustiu și pâraie în pământ însetat" (Is. 35, 2, 6). Abundența darurilor materiale și spirituale, precum pacea și armonia desăvârșită va caracteriza împărăția mesianică.

Regatul mesianic va fi o împărăție a dreptății, a mântuirii, binecuvântării și păcii pentru toate popoarele (Is. 19, 18—25; Ier. 25, 3). În acele timpuri vor fi desființate uneltele de război pentru că nu se va simți nevoie de ele, pustia va deveni o grădină îmbelșugată, nu se va auzi de plâns și tânguire ci numai de desfătare și fericire (Is. 2, 4; 65, 18; Ier. 30, 19; Zah. 9, 15). Câmpiile, grădinile, plantațiile și viile vor da recolte neobișnuit de mari, mustul și laptele vor curge ca râurile iar munții și văile vor fi presărate cu turme (Is. 41, 17; Ier. 31, 12; Ioil 4, 18; Amos 9, 13; Zah. 8, 12). Schimbarea pe care o va introduce orânduirea mesianică va fi atât de extraordinară dând o nouă ordine întregii existențe, încât este echivalentă cu un cer nou și un pământ nou (Is. 65, 17; 66, 22).[45]

În Hristos ni se arată ținta spre care era destinată omenirea și întreaga natură de la creație. Prin întrupare Fiul lui Dumnezeu și-a însușit elementele materiei din care și-a format trupul Hristos și l-a întreținut. Cu această fire materială Hristos a stabilit o legătură organic-ontologică. Trupul Domnului Hristos format din carnea și sângele nostru, din natura cosmică generală e mijlocul sau mediul comunicării desăvârșite a vieții netrecătoare a lui Dumnezeu către noi creștinii.[46]

Dumnezeu cheamă întreaga creație prin om la ținta supremă: îndumnezeirea. Mișcarea spre această țintă este posibilă datorită prezenței Duhului lui Dumnezeu în creație (Gen. 1, 2). Lumea nu poate exista în mod automat în afara lui Dumnezeu. Ea a fost creată de Dumnezeu din neant și fără Dumnezeu se întoarce în neantul din care a ieșit. Lumea nu poate exista fără Ziditorul și Proniatorul ei, căci „dacă îți întorci Tu fața Ta toate se vor tulbura; lua-vei duhul lor și

45. N. Neaga, op. cit., pr. prof. Athanasie Negoiță, Teologia biblică, pag. 177—178; pr. prof. Vl. Prelipcean, Pacea mesianică la profeții V.T., în rev., S.T. nr. 1—2/1954, pag. 10; pr. Dumitru Abrudan, Mântuirea și sensul ei comunitar în scrierile profetice ale V.T., în rev. S.T. nr. 1—2/1975, pag. 37, 39.

46. Pr. prof. D. Stăniloae, Creația ca dar și Tainele Bisericii, în rev. O., nr. 1/1976, pag. 12—13.

se vor sfârşi şi în ţărână se vor întoarce. Trimite-vei Duhul Tău şi se vor zidi şi vei înnoi faţa pământului" (Ps. 103, 29—30).[47]

Este îmbucurător pentru noi teologii că ştiinţa contemporană reuşind să pătrundă mai adânc tainele universului, începe să părăsească teoria hazardului, începând să bată la porţile Raţiunii transcendente şi să ajungă la concluzia că posibilitatea matematică ca universul să fi fost zămislit de către hazard practic este nulă.[48]

Creaţia implică prezenţa Duhului lui Dumnezeu putând fi transfigurată, sfinţită şi îndumnezeită. Spre această ţintă finală a adus Dumnezeu lumea în existenţă. Preluând ideea Sf. Maxim Mărturisitorul, teologul Vladimir Lossky fixează câteva etape în procesul restaurării şi îndumnezeirii omului şi a întregii creaţii: 1. depăşirea separaţiei dintre sexe printr-o viaţă castă; 2. reunirea Paradisului cu restul lumii terestre; 3. triumfarea spiritului şi trupului asupra spaţiului prin unificarea întregii lumi; 4. pătrunderea în lumea angelică şi asimilarea valorilor acesteia; 5. oferirea pe sine a omului lui Dumnezeu şi a întregii creaţii purificate prin harul divin cu care omul a conlucrat. Astfel, se va ajunge la depăşirea separaţiei primordiale dintre cele create şi cele necreate, se va realiza îndumnezeirea omului şi prin el a întregului univers.[49]

6. *Responsabilitatea umană în raport cu lumea şi întreaga creaţie*

Responsabilitatea omului faţă de natură e implicată în responsabilitatea acestuia faţă de semenii săi şi îşi are temeiul în responsabilitatea majoră faţă de Persoana supremă care este Creatorul naturii şi al oamenilor.[50] Această responsabilitate reiese cu claritate şi din referatul biblic al Genezei (2, 7, 8, 9, 15, 16, 18—24). Responsabilitate i se pretinde doar unei fiinţe raţionale conştiente şi libere. „Iată eu astăzi ţi-am pus înainte viaţa şi moartea, binele şi răul... alege viaţa ca să trăieşti tu şi urmaşii tăi" (Deut. 30, 15 19). Profeţii pun un ac-

---

47. Pr. prof. dr. Dumitru Gh. Popescu, Teologie şi cultură, Ed. I.B.M. al B.O.R., Buc., 1993, pag. 108, 115; Vladimir Lossky, Introducere în Teologia Ortodoxă, Ed. Encl.. Buc., 1993, pag. 97.

48. Jean Guitton, Dumnezeu şi ştiinţa, Ed. Harisma, 1992, pag. 56; Erwin Schrödinger. Ce este viaţa? Spirit şi materie, Ed. Politică, Buc., 1980, pag. 60—84, 99, 101, 108; Alfred Kastler, Această stranie materie, Ed. Politică, Buc., 1982, pag. 6, 240, 241.

49. Sf. Maxim Mărturisitorul, Răspuns către Talasie, 60, Migne, P.G., Tom 90, col. 621 A; P. Nellas, op. cit., pag. 18—19; Vl. Lossky, op. cit., pag. 101: pr. prof. dr. Dumitru G. Popescu, op. cit., pag. 110, 112; John Meyendorf, Teologia bizantină (trad. de pr. conf. dr. Alexandru I. Stan), Ed. IBM al BOR, Buc., 1996, pag. 183.

50. Pr. prof. dr. D. Stăniloae, Teologia Dogmatică Ortodoxă, vol. I, pag. 324—325; pr. prof. D. Radu, Învăţătura ortodoxă despre Dumnezeu, pag. 133, Idem, Învăţătura despre Biserică, pag. 433; Vl. Lossky, Op. cit., pag. 96; Magistr. Nicolae V. Stănescu, Consideraţii asupra armoniei primordiale şi asupra rolului sfinţeniei în restabilirea ei, în rev. S.T. nr. 9—10/1958, pag. 534—535.

cent major şi pe responsabilitatea individuală[51] (Is. 30, 15; Ierem. 18, 11; Iez. 18, 17, 20).

Omul este răspunzător de soarta lumii şi a naturii pentru că întreaga creaţie este darul iubirii lui Dumnezeu faţă de om. Acest dar, în primul rând, trebuie preţuit, valorificat şi înmulţit, altfel înseamnă un refuz al lui, o profanare şi degradare. Natura, prin frumuseţea ei, exprimă frumuseţea divină ca atribut al dumnezeirii şi ca dar inestimabil dat omului pentru a-L contempla şi preamări pe Dumnezeu. Conştiinţa prezenţei lui Dumnezeu în creaţie îl face pe om moralmente răspunzător pentru faptele sale, pentru consecinţele lor deoarece trebuie să garanteze şi buna moştenire pentru descendenţi. Datoria faţă de generaţii este implicată în ideea creaţiei şi în legământul lui Dumnezeu cu poporul evreu şi cu celelalte popoare, îndeosebi prin Iisus Hristos. De aici rezultă responsabilitatea noastră faţă de natura dată de Dumnezeu şi datoria de a folosi resursele ei în mod chibzuit şi de a nu o altera prin poluare. Aceasta înseamnă că omul nu poate trăi în patimi şi nu poate profita de natură ca să-şi satisfacă infinit plăcerile şi poftele în această lume.[52]

Responsabilitatea omului faţă de Dumnezeu, Creatorul său şi al naturii, trebuie să fie responsabilitatea majoră adică să se situeze deasupra tuturor celorlalte îndatoriri. Datoriile omului faţă de Dumnezeu se reduc în esenţă la trei: credinţa nestrămutată în El, ascultarea faţă de poruncile Sale şi iubirea permanentă a lui Dumnezeu. Împlinirea poruncilor lui Dumnezeu este datoria principală a fiecărui credincios. În raport cu semenii, datoriile credinciosului se înmănunchează în ceea ce se numeşte dreptatea faţă de aceştia, pe care psalmistul o exprimă atât de plastic: „Dreptul ca finicul va înflori şi ca cedrul din Liban se va înmulţi" (Ps. 91, 12).[53]

Considerat „rege al naturii", omul şi-a îngăduit adesea să se comporte în maniera celui mai neîndurător despot. „Niciodată oamenii n-au ameninţat atât de grav ca astăzi echilibrul ecologic al întregii noastre planete, adică ansamblul ecologiei planetare". Pământul şi omenirea de pe el sunt rănite mortal de efectul cumulativ al factorilor nocivi care distrug progresiv stratul de ozon ce protejează pământul, care degradează solul, adică despădurirea, eroziunea şi deşertificarea, salinizarea, exploatarea abuzivă şi comercială a resur-

---

51. Pr. conf. dr. Petre Semen, Reconcilierea după cărţile Scripturii vechitestamentare, în rev. T.V. nr. 1—4/1994, pag. 28.

52. Pr. prof. dr. D. Stăniloae, Teologia Dogmatică Ortodoxă, vol. I, pag. 324, 325, 328, 341, 342; Idem, Creaţia ca dar... pag. 11; Pr. prof. D. Radu, Crearea omului, în vol. Îndrumări misionare, pag. 201—203; P.F. Teoctist Arăpaşu, Patriarhul B.O.R., „Conştiinţa prezenţei lui Dumnezeu în creaţie îl împiedică pe om de a exploata iresponsabil natura", în „Vestitorul Ortodoxiei", nr. 188/1997, pag. 2; Thomas Sieger Derr, op. cit., pag. 254; Drd. I. Năstase, Problema ecologică. pag. 599.

53. Pr. prof. dr. D. Dumitru Abrudan, Cartea Psalmilor în spiritualitatea ortodoxă, în rev. S.T. nr. 7—8/1985, pag. 468.

selor, militarizarea şi războaiele, ploile acide, reziduurile industriale şi menajere, poluarea apelor şi atmosferei şi încă multe altele.[54]

La originea crizei ecologice contemporane stă conştiinţa europeană falimentară. Criza conştiinţei europene s-a răsfrânt asupra mediului său social şi ambiental. Decadenţa spirituală contemporană a condus la poluarea mediului său relaţional. Până nu demult, omul considerat dependent faţă de Dumnezeu şi prin aceasta faţă de restul creaţiei, în ultimele secole devine el însuşi centrul în jurul căruia trebuie să graviteze totul. Acest antropocentrism unilateral s-a dovedit a fi eminamente anti-uman. Un conflict între om şi natură nu se poate isca decât dintr-o concepţie dualistă asupra lumii unde separaţia între Dumnezeu şi lume este totală. Materia a fost golită de orice semnificaţie spirituală. Această a doua natură, secularizată, pe care omul şi-a creat-o, devine sufocantă pentru sine şi distructivă pentru adevărata natură. Procesul de secularizare a provocat o deplasare a centrului de gravitate al vieţii şi culturii de la Dumnezeu la om. În centrul existenţei nu mai stă Dumnezeu ci omul, adică s-a trecut de la teocentrism la antropocentrism. Omul, întorcându-se de către Dumnezeu şi lăsând frâu liber tuturor poftelor şi plăcerilor, folosind adesea despotic ştiinţa şi tehnica, are toate şansele să se dezumanizeze.[55]

Lumea contemporană a ajuns la concluzia că omenirea ruptă de natură nu poate supravieţui şi că sarcina cea mai urgentă este de a reconcilia omul cu natura.[56]

Consecinţele poluării şi degradării mediului sunt alarmante iar lipsa unor intervenţii urgente şi concrete s-ar solda cu catastrofe incalculabile. Reducerea producţiei vegetale şi animale de la un an la altul, sporirea numărului şi periodicităţii secetelor, perturbaţiile şi anomaliile atmosferice sub aspect climatic, stressul, creşterea alarmantă a factorilor de îmbolnăvire, maladiile cardio-vasculare care ocupă astăzi primul loc între cauzele de deces, mutaţiile genetice şi anomaliile care apar în lumea vegetală, animală şi umană, iată doar câteva repercusiuni evidente ale degradării mediului cu care omenirea contemporană se confruntă.[57]

---

54. Mitropolit Nicolae Corneanu, Teologie şi ecologie, în vol. Qua vadis?, Timişoara, 1990, pag. 190; Pr. prof. dr. Dumitru G. Popescu, Comentariu la Raportul Secţiei I al Ad. Generale de la Camberra a C.E.B., în vol. Teologie şi cultură, pag. 116; prof. univ. Bleahu Marcian, O şansă pentru secolul XXI — Ecologia politică, în vol. Riscuri şi politici ecologice în România, Ed. Nefrit, Buc., 1994, pag. 107; Grigorios Kasiomatis, Omul şi mediul înconjurător, în vol. Gândirea greacă. Eseişti contemporani, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1975, pag. 172, 178, 188; Eduard Bonnefous, Omul sau Natura? Ed. Pol., Buc., 1976, pag. 98, 133, 356, 362, 374, 399, 454.

55. Ierom. Iuvenalie Ionaşcu, Criza conştiinţei europene şi criza ambientală, în „Telegraful Român", nr. 33—36/1996, pag. 5—6; Pr. prof. dr. Dumitru G. Popescu, Teologie şi cultură, pag. 67; Eduard Bonnefous, op. cit., pag. 455.

56. E. Bonnefous, op. cit.

57. E. Bonnefous, op. cit., pag. 132; Dr. Ing. Mihai Measnicov, Protejarea mediului înconjurător şi agricultura, în vol. Riscuri şi politici ecologice în România, pag. 92—93.

Toate aceste realităţi sumbre cu care ne confruntăm i-a determinat pe savanţi, sociologi, oamenii politici, organismele şi organizaţiile guvernamentale şi neguvernamentale din întreaga lume, factorii responsabili cu destinele ţărilor şi a pământului să fie preocupaţi şi să întreprindă fel de fel de măsuri pentru a stopa sau cel puţin diminua dezastrul spre care ne îndreptăm. Întrunirile, conferinţele, congresele şi lucrările consacrate acestor probleme pe plan local, la nivelul statelor, la nivel continental şi mai ales mondial au fost multe în ultimul timp şi se întrevăd şi pentru viitor. Vom trece în revistă doar câteva din acestea pentru a evidenţia interesul major al lumii în acest domeniu.

Preocupări ecologice şi acţiuni organizate pentru ocrotirea naturii au fost încă din secolul trecut. Acestea s-au amplificat în secolul nostru îndeosebi în ultimile decenii ca urmare a creşterii industriale galopante cu consecinţe negative imediate asupra mediului.

În 1972 este organizată la Stockholm, capitala Suediei, sub egida ONU, o Conferinţă internaţională care ia atitudine fermă faţă de degradarea mediului. În deceniul nostru cea mai importantă acţiune în acest domeniu a fost ţinerea în 1992 a Congresului Mondial al Mediului în Brazilia la Rio de Janeiro. În 1994 la Lucerna în Elveţia a avut loc o întâlnire la vârf a statelor lumii, organizată sub auspiciile ONU care a dezbătut problemele majore ce ameninţă omenirea. Tot în 1994 s-a desfăşurat la Cairo Conferinţa Internaţională pentru populaţie şi dezvoltare. Anul 1995 a fost declarat de UNESCO Anul European al Conservării Naturii. Între 1—10 decembrie 1997 reprezentanţi avizaţi ai tuturor ţărilor lumii s-au întrunit la Kyoto în Japonia la cea mai însemnată întrevedere internaţională din 1992 încoace pentru a discuta riscurile Planetei albastre în cazul în care nu se vor lua măsuri urgente şi eficiente pentru reducerea gazelor emanate în atmosferă care provoacă „efectul de seră".[58]

Iată acum un minim calendar al preocupărilor ecologice pentru primele trei trimestre ale anului în curs:

— 02—03 martie: Dusseldorf, Germania — Conferinţa cu titlul „Caracteristicile tehnologiilor moderne de mediu";

— 05 martie: Wels, Austria — „Ziua eficienţei energetice din lume";

— 03—04 aprilie, Leeds, Anglia — Conferinţa internaţională privind dezvoltarea durabilă;

— 16—18 aprilie: Budapesta, Ungaria — Conferinţa internaţională a dezvoltării râurilor din Europa;

— 27 aprilie — 01 mai, Les Houches, Franţa — „Cele mai bune iniţiative în câmpul energiei nucleare obţinute prin fuziune";

— 06—10 iunie, Luhacovice, Slovacia — Forumul conservării naturii şi păstoritul;

58. Mijloacele mass-media; Ing. Ion Mihai, Ziua pământului — ziua reconcilierii omului cu natura, în Graiul Maramureşului, nr. 2135 (22 apr.), 1997, p. 1, 4; idem, Ecologie şi religie, Baia Mare, 1997, pag. 3—10.

— 08—11 iunie, Wurzburg, Germania — Biomasa pentru energie şi industrie;

— 18—20 iunie, Antalya, Turcia — Simpozionul internaţional pentru management în regiunea Mării Mediterane;

— 02—03 iulie, Shefield, Anglia — Conferinţa privind managementul economic;

— 14—15 septembrie, Leeds, Anglia — Conferinţa Europeană de Mediu;

— 15—17 septembrie, Varşovia, Polonia — Al IV-lea Simpozion internaţional şi o expoziţie privind contaminarea cu noxe a ţărilor central şi est-europene.[59]

De asemenea, pe plan internaţional pentru a sensibiliza opinia publică mondială şi a conştientiza masele de oameni faţă de problemele mediului s-au stabilit câteva zile în acest sens;

— 22 martie — Ziua mondială a Apei, stabilită după Congresul mondial al Mediului de la Rio de Janeiro;

— 22 aprilie — Ziua Pământului, stabilită de Senatul SUA şi apoi acceptată pe plan mondial;

— 05 iunie, Ziua mondială a Mediului, desemnată de Conferinţa Naţiunilor Unite asupra mediului (Stockholm, 1972).[60]

Pe plan naţional, problema mediului este mai întâi în atenţia structurilor instituţionale în frunte cu Ministerul Apelor, Pădurilor şi Protecţiei Mediului, Consiliul Naţional pentru Protecţia Mediului şi Dezvoltare Durabilă (CNPMDD), Agenţia Naţională pentru Protecţia Mediului (ANPM), apoi Agenţiile de Protecţie a Mediului la nivel judeţean, dar nu numai ci în ultimul timp s-au înfiinţat şi constituit o mulţime de organizaţii neguvernamentale (ONG) preocupate şi implicate în probleme ecologice. Iată doar câteva din bogata reţea a ONG-urilor ecologiste ce activează în România:

— Mişcarea Ecologistă din România (MER), Bucureşti;

— Fundaţia pentru Dezvoltarea Societăţii Civile (FDSC), Bucureşti;

— ECO-CIVICA, Bucureşti;

— ECOSENS, Bucureşti;

— Tineretul Ecologist din România (TER), Bucureşti;

— Mare Nostrum, Constanţa;

— Prietenii Pământului, Galaţi;

— Scutul Verde, Ploieşti;

— ECOTOP, Oradea;

— Societatea Ecologiştilor din Maramureş, Baia Mare;

— „Cer senin la Baia Mare";

Iată acum şi câteva publicaţii în domeniu:

---

59. Cf. UPCOMING events, în The Bulletin, vol. 7, nr. 3, 1997/1998, editat de Centrul regional de protecţie a mediului din Europa Centrală şi de Est, Szentendre, Ungaria, pag. 24.

60. Ion Mihai, op. cit., pag. 10; Prof. dr. Marcu Bănescu, 5 iunie — Ziua Mondială a mediului înconjurător, în rev. M.B. nr. 3/1986, pag. 62.

— INFOONG, Revistă a organizaţiilor neguvernamentale din România, anul III de apariţie, Bucureşti;

— Perspective — revistă de informaţie de mediu, anul IV de apariţie, Bucureşti;

— RE-MEDIU — revistă editată de Grupul ecologic de colaborare (GEC), anul III de apariţie, Bucureşti;

— ECO S.O.S. — foaie pentru om şi mediu, anul II de apariţie, Bucureşti.

Am făcut această scurtă trecere în revistă pentru a evidenţia preocupările majore şi acţiunile ce se întreprind la toate nivelele pe plan naţional şi mondial în privinţa salvării mediului.

Faţă de aceste realităţi sumbre şi frământări cu care se confruntă omenirea contemporană pe tărâm ecologic, Biserica şi Teologia contemporană nu sunt deloc străine ci întru totul preocupate şi implicate în găsirea şi aplicarea unor mijloace eficiente pentru evitarea catastrofei ecologice.

În primul rând Biserica, prin învăţătura ei curată desprinsă din Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie şi-a educat credincioşii în respectul faţă de lumea şi natura înconjurătoare văzând în aceasta darul creaţiei divine oferit omului ca acesta să-şi poată desfăşura viaţa normal pe acest pământ în perspectiva dobândirii vieţii veşnice. Încă înainte de Sinodul IV ecumenic găsim rânduieli de rugăciuni pentru om şi natură. Sfântul Maxim Mărturisitorul vorbeşte despre „Liturghia cosmică" la care este antrenată întreaga creaţie nu numai omul. Natura a fost sfinţită de însuşi Mântuitorul care a purtat trup omenesc, călcând Pământul, sfinţind apele Iordanului atunci când s-a botezat, admirând florile câmpului şi păsările cerului.

Prin ierurgii, adică slujbele de binecuvântare a lucrurilor şi firii înconjurătoare, prin sfinţirea mică şi mare a apei, Biserica prin lucrarea lui Hristos şi a Duhului Sfânt scoate natura şi lucrurile de sub influenţa duhurilor necurate, o purifică şi sfinţeşte prin harul divin pentru a fi folositoare şi ocrotitoare omului.[61]

Pe plan ecumenic problema ecologică a fost luată în atenţie şi dezbătută cu responsabilitate de Consiliul Ecumenic al Bisericilor de la Vancouver (Canada) din 1983. Acolo s-a accentuat şi reliefat învăţătura creştină despre interdependenţa şi integritatea creaţiei ca dar al lui Dumnezeu şi că toată are dreptul la viaţă, bucurându-se de iubirea lui Dumnezeu. S-a atras atenţia asupra utilizării echilibrate a resurselor naturale, a folosirii energiei, a protejării ozonului, problema deşeurilor şi a gestionării mediului în general.[62] A VII-a Adunare Generală a CEB care a avut loc între 7—20 februarie 1991 la Camberra în Australia a luat în dezbatere ca temă centrală tocmai problema ecologică: „Vino, Duhule Sfinte şi înnoieşte întreaga crea-

61. Prot. Nicodim Belea, Rugăciunile Bisericii pentru om şi pentru toată firea înconjurătoare, în rev. M.B. nr. 9—10/1984, pag. 547—549.

62. Jean Marc Prieur, Responsables de la creation, Ed. Labor et Fides, Geneva, 1989, pag. 56, 58, 77. 79.

ţie!". Raportul Secţiei I denunţă cu fermitate deteriorarea îngrijorătoare a condiţiilor de viaţă de pe planeta noastră din cauza poluării grave a mediului natural ca o consecinţă a exploatării iresponsabile şi în primul rând a gândirii dualiste ce separă spiritul de materie şi omul de natură în mentalitatea şi practica lumii noastre secularizate.[63] Aceste probleme au fost dezbătute şi la a 10-a Adunare generală a Conferinţei Bisericilor Europene care a avut loc între 1—11 sept. 1992 la Praga cu tema: „Dumnezeu uneşte în Hristos, o nouă creaţie".[64]

Problema mediului a devenit o preocupare majoră în viaţa şi activitatea Bisericii Ortodoxe din ultima vreme. Cu ocazia sărbătoririi în Insula Patmos a 1900 de ani de la scrierea Apocalipsei Sf. Ioan a fost organizat un Simpozion ecologic mondial: „Apocalipsa şi mediul înconjurător". Ziua de 1 septembrie a fiecărui an a fost desemnată ca zi de rugăciune pentru ocrotirea mediului înconjurător. Cu această ocazie patriarhul ecumenic transmite un mesaj pentru protecţia mediului. A devenit deja tradiţional Seminarul ecologic de vară anual reunit la Halki, ajuns la a IV-a ediţie în 1997, organizat de obicei sub înaltul patronaj al Sanctităţii Sale Patriarhul Ecumenic şi a altor personalităţi marcante ale lumii de azi. La ultima întrunire Sanctitatea Sa, Patriarhul Ecumenic Bartolomeu concluziona că actuala criză ecologică nu-şi poate găsi soluţia decât în cadrul evenimentului mântuirii adus în lume de Iisus Hristos.[65]

Aceleaşi preocupări le găsim şi în Biserica romano-catolică la toate nivelele. În cadrul Consiliului pontifical al Vaticanului au avut loc mai multe întruniri care au abordat problema responsabilităţii umane faţă de natură. Cea mai recentă dezbatere în acest sens a fost cea din cursul lunii ianuarie a.c. cu tema: „Pentru o mai bună repartiţie a Pământului".[66]

În concluzie, menirea Bisericii şi a Teologiei contemporane este de a conştientiza omenirea la toate nivelele de responsabilitatea majoră ce o are în primul rând înaintea lui Dumnezeu, apoi pentru sine, de a stopa procesul nesăbuit al poluării şi de a îngriji natura ca mijlocul indispensabil al existenţei şi continuităţii sale pe Terra. „Dumnezeu nu ne-a dat Pământul murdar! Trebuie să-l păstrăm curat aşa cum l-am primit şi trebuie să-l lăsăm curat astfel încât şi cei ce vor veni după noi să se bucure în această minunată grădină a Edenului care este Planeta Albastră".[67]

---

63. Pr. asist. Constantin Coman, Participarea delegaţiei B.O.R. la a şaptea Adunare generală a C.E.B., în rev. BOR nr. 1—3/1991, pag. 20—21.

64. Răzvan Novacovschi, Participarea Delegaţiei BOR la a 10-a Adunare Generală a Conferinţei Bisericilor Europene, în rev. BOR nr. 11—12/1992, pag. 110.

65. Pr. Constantin Coman, Simpozionul ecologic mondial: „Apocalipsa şi mediul înconjurător", în „Vestitorul Ortodoxiei", nr. 142/1995, pag. 4; cf. rev. Episkepsis (Centrul Ecumenic Ortodox de la Chambessy, Elveţia), nr. 533/1196, pag. 13—14; idem nr. 547/1997, pag. 3—4; idem nr. 548, pag. 2—4, idem nr. 550/1997, pag. 2—3.

66. Cf. L'Osservatore romano, nr. 21 (27 mai) 1997; idem nr. 3 (20 ian.), 1998.

67. Prof. dr. Emil Constantinescu, Alocuţiune rostită la prima Conferinţă Ecologică a Fundaţiei Române pentru Democraţie (FRD), Bucureşti, 18 dec. 1993, în vol. Riscuri şi politici ecologice în România, Ed. Nefrit, Buc., 1994, pag. 21.

Noi nu suntem nici proprii noştri stăpâni şi nici ai trupului, nici ai vieţii, nici ai aerului sau pământului. Totul vine de la Dumnezeu şi aparţine lui Dumnezeu. Noi suntem responsabili înaintea lui Dumnezeu pentru întreaga lume văzută şi să nu uităm că avem această răspundere în calitate de slujitori şi administratori şi că trebuie să fim împreună lucrători ai lui Dumnezeu pentru păstrarea şi ocrotirea creaţiei.[68]

Referindu-ne la specificul nostru naţional, trebuie să spunem despre creştinismul românesc că se caracterizează atât prin legătura omului cu Dumnezeu, cât şi prin aceea a legăturii sale cu cosmosul. Cele două legende ale spiritualităţii româneşti *Meşterul Manole* şi *Mioriţa* sunt o dovadă elocventă a acestei realităţi.[69] Prin urmare, noi românii, avem resurse şi disponibilităţi, chiar spirituale, pentru deprinderea şi înfăptuirea unui echilibru ecologic. Bogăţia, varietatea şi multitudinea peisajelor oferite de relieful geografic al patriei noastre îmbinate cu monumentele istorico-culturale ce alcătuiesc „paradisul etnic românesc", cum îl defineşte Pr. prof. Ilie Moldovan[70] dau şi o valoare sacră şi cu atât mai înaltă acestui pământ pe care ne-a hărăzit Dumnezeu să ne ducem existenţa în această viaţă. Sentimentul iubirii faţă de patrie, de valorile şi frumuseţile ei, legăturile de neam, de credinţă, de limbă şi simţire românească cu înaintaşii, trebuie să trezească în noi conştiinţa unei înalte responsabilităţi pentru istorie dar şi pentru urmaşii ce vin după noi; în ultima instanţă, tot pentru Dumnezeu care ne-a plasat ca români şi creştini în această parte a lumii.

Pr. Lect. VASILE BORCA

---

68. Pr. prof. dr. Dumitru Gh. Popescu, op. cit., pag. 122, 123.
69. Idem op. cit., pag. 162.
70. Cf. Vasile Anastasiu, O emoţionantă lecţie de istorie şi morală, în rev. Ortodoxia Maramureşană, nr. 2/1997, pag. 138.

ORIGINEA ANAFORALEI EUHARISTICE

I. Preistoria anaforalei euharistice: Centralitatea binecuvântării (berakah) în cultul iudaic

În forma ei actuală, Liturghia Bisericii Ortodoxe se prezintă în forma ei definitivă de închegare, la care a ajuns în urma unui proces istoric de dezvoltare pe de o parte, și de simplificare pe de alta. De evoluție se poate vorbi în istoria Liturghiei doar referitor la anumite elemente secundare ce intră în constituția ei, nu însă și privitor la ceea ce a constituit *faptul* și *esența* Liturghiei creștine.[1]

Fundamentul și partea ei centrală o formează anaforaua euharistică, încadrată în ceea ce în istoria Liturghiei s-a numit Liturghia credincioșilor. Termenul „anafora" devenit emblematic pentru Liturghia bizantină provine de la verbul *ana-phoreô* și înseamnă *a aduce, a ridica, a oferi*.[2] În sens larg, „anafora" desemnează întreaga acțiune liturgică „de ridicare", „oferire" din cadrul Sfintei Liturghii. În sens restrâns, termenul acesta este folosit pentru a desemna în Siria occidentală, în Egipt și în întreaga lume bizantină, partea centrală a Sfintei Liturghii, și anume canonul euharistic.

A stabili originile anaforalei euharistice echivalează cu o reconstrui întregul proces de formare a Sfintei Liturghii și, de la bun început, trebuie precizat faptul că oricât de originală este această creație a creștinismului ea nu este o creație ex nihilo, ci Liturghia este — după expresia lui A. Baumstark — un dat într-o anume formă („in bestimmter Form *Gebebenes*"), experiat în valorile lui esențiale, dar ea este și rezultatul unei deveniri „ein *Gewordenes*" și, ca atare, ea cere a fi abordată și din punct de vedere istoric.[3] Elementele ei constitutive nu sunt materie nefinisată, ci ele sunt modelări ale unei îndelungi experiențe spirituale. Nu se poate porni de la zero în a stabili

---

1. Pr. Prof. P. Vintilescu, **Liturghiile bizantine privite istoric în structura și rânduiala lor**, București, 1943, p. 5.

2. Despre semnificația acestui termen a se vedea G. W.H. Lampe, A Patristic Greek Lexikon Oxford 1961, p. 127—128; DACL, col. 1898—1900, Paris 1924. Anafora, acțiunea de „ridicare", de oferire apare în Noul Testament ca: **anapherein thusian** în Evr. 7, 27 și 13, 15, iar în literatura patristică apare sinonimă cu termenii **prosphora, thusia** și **prosagogê**. Cuvintele **Stômen kalos, stômen meta phobou, proschômen, tên hagian anaphoran en eirênê prospherein** — marchează începutul canonului euharistic în Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur.

3. Anton Baumstark, **Vom geschichtlichen Werden der Liturgie**, în Ecclesia Orans X, Freiburg in Breisgau 1923, p. 1.

originile canonului euharistic, la fel cum nu se poate porni de la zero în a înțelege Noul Testament. Și într-un caz și în altul există o etapă preliminară, stabilită în mod providențial ca necesară: înțelegerea Vechiului Testament.

I. *Stadiul actual al cercetărilor liturgice* cu privire la originea anaforalei euharistice

Încercarea de definire a pre-istoriei anaforalei euharistice a cunoscut în literatura liturgică două mari direcții: una, pornind de la misterele cultice păgâne, și alta, pornind de la formularul liturgic al cultului iudaic. Efortul imens a lui Dom Odo Casel de a găsi în ritualurile păgâne antecedente ale misterului cultic creștin se înscrie în cadrul primei direcții,[4] dar observațiile sale destul de unilaterale nu reușesc să redea și contribuția textelor iudaice în cristalizarea cultului creștin.

Însă alți liturghiști precum Anton Baumstark[5], Louis Ligier[6], Gregory Dix[7], Louis Bouyer[8], J.H. Srawley[9], pornesc în definirea originii anaforalei euharistice de la formularul euhologic iudaic (binecuvântarea cultică iudaică), fiind mai puțin preocupați de partea „de mister" a cultului, urmărind însă, în mod principal evoluția istorică și confluența și corespondența tematică între cultul iudaic și cel creștin. Cercetările liturghiștilor în acest sens au încercat rezolvarea câtorva dificile probleme apărute odată cu căutarea originii anaforalei euharistice.

O primă problemă pusă este mai mult de ordin strict „documentar": lipsa manuscriselor textelor euhologice iudaice din primele secole[10]. Acest fapt împiedică mult studiul liturgic comparativ, căci textele liturgice creștine ale epocii primare pot fi cu greu comparate cu cele mai vechi texte iudaice cunoscute, care datează din secolul IX[11]. Dar lipsa textelor iudaice din primele secole ale erei creștine nu este un accident istoric.[12] Ea poate fi explicată prin opoziția rabinilor de a așterne în scris o tradiție cultică definită în mod deliberat ca orală[13].

---

4. A se vedea: Dom Odo Casel, **Das christliche Kultmysterium**, Regensburg, 1932.

5. Anton Baumstark, **Liturgie comparé**, III-e edition, Chevetogne, 1953.

6. Louis Ligier, **De la Cène de Jesus a l'Anaphore de l'Eglise**, în Maison Dieu 87 (1996).

7. Gregory Dix, **The Shape of Liturgy**, Wesminster, 1945.

8. Louis Bouyer, **Eucharistie: Théologie et spiritualité de la prière euharistique**, Tournai, 1968.

9. J.H. Srawley, **The early history of the Liturgy**, Cambridge, 1949.

10. Problema se pune în felul următor: cum se poate face o comparație științifică valabilă între textele iudaice tardive care datează de la începutul sec. IX și textele euharistice creștine primare fixate în scris, în mare parte în epoca patristică?

11. A se vedea David Hedegard, **Seder Amran Gaon**, Text with Critical Apparatus, Translation with Notes and Introduction, Lund 1951.

12. Th. J. Talley, **Structures des anaphores anciennes et modernes**, în Maison Dieu 191 (1992), p. 16.

13. Privitor la structura cultului iudaic în evoluția lui istorică a se vedea: Ismar Elbogen, **Der iudische Gottesdiest in seiner geschichtlichen Entwicklung**, Frankfurt am

Iar în privinţa datării textelor cultice iudaice nu trebuie făcută confuzia, sugerează L. Bouyer, între data la care a fost alcătuit sau aşternut în scris un text liturgic şi data celui mai vechi manuscris cunoscut.[14] Chiar dacă nu există nici o colecţie de texte mai vechi decât Amran Gaon, există totuşi, suficiente aluzii şi citări din alte lucrări care indică faptul că aceste texte liturgice sunt mai vechi decât cele mai vechi copii păstrate până azi. Acest lucru rezultă şi din analiza stilului, a limbajului şi a tematicii abordate. Formularul euhologic iudaic din această colecţie nu reflectă speculaţia teologică a Evului Mediu, ci aceea a iudaismului contemporan epocii creştine primare.[15]

O a doua problemă ce se cere rezolvată — pe care ne mărginim doar a o aminti, este una de ordin „biblic" însă centrală în stabilirea originii anaforalei euharistice. Cina cea de Taină a fost sau nu o masă pascală? În funcţie de răspunsul la această întrebare ar putea fi definită structura cinei şi momentul la care Mântuitorul a instituit Sfânta Taină a Euharistiei. Fără a avea în intenţie o expunere detaliată iată, pe scurt, datele problemei: Sfinţii Evanghelişti Matei, Marcu şi Luca descriu ultima cină a Mântuitorului ca fiind o cină pascală, petrecută joi seara între 14 şi 15 Nissan cu indicii elocvente: *„opou to pascha tôn mathêtôn mou phagô"* (Mc. 14, 14) sau: *„epithumia epethumêsa touto to pascha phagein met humôn"* (Lc. 22, 15), unde pronumele demonstrativ touto ar indica în mod clar prezenţa în faţa Mântuitorului a unui miel pascal[16]. Astfel, după sinoptici, răstignirea ar fi avut loc vineri, 15 Nissan, chiar în ziua de Paşti.

Alta este însă situaţia în Evanghelia ioaneică: Cina cea de Taină ar fi avut loc joi 13—14 Nissan, iar răstignirea vineri în 14 Nissan în pre-ziua sabatului, precizându-se, în acelaşi timp, că această zi a sabatului coincidea cu o mare sărbătoare: *„ên gar megalê hê hêmera ekeinou tou sabbatou"* (In. 19, 31), respectiv cu ziua paştilor iudaice *„ên de proi; kai autoi ouch eisêlthon eis to praitôrios hina mê mianthôsin, alla phagôsin to pascha"* (In. 18, 28). Astfel, după Evanghelia Sfântului Ioan, Cina cea de Taină a fost o masă obişnuită, pe când după Evangheliile sinoptice ea a fost o cină pascală. Încercări de armonizare au fost foarte numeroase însă neconvingătoare.[17]

Main 1924, p. 232—434; Stefan C. Reif, Early History of Jewish Worship; la Paul F. Bradshaw — A. Hoffman, The Making of Jewish and Christian Worship, Notre Dame şi Londra, 1991, p. 111.

14. Ibidem, p. 30.

15. Ibidem, p. 31.

16. J. Jeremias, Die Abendsmahlworte Jesu, vierte durchgesehene Auflage, Göttingen 1967, p. 12—13; a se vedea de asemenea, Heinz Schurmann, Der Paschamahlbericht Lk 22, 7—18, Munster 1953, p. 8—20.

17. A se vedea: Jeremias, op. cit., p. 14—20; H.L. Strack — P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, tom. II, 1928, p. 857 şi

Față de această problemă, liturgiștii au adoptat o poziție rezervată, abordând-o cu multă precauție. Oesterly,[18], Lietzmann[19], Gr. Dix[20] și L. Bouyer[21] sunt de părere că ultima cină nu a fost o cină pascală, iar în stabilirea originii anaforalei euharistice ar trebui plecat de la binecuvântarea după cină, birkhat ha-mazon, care apare atât la cina obișnuită cât și la cea pascală. Singura problemă de rezolvat rămâne însă, în ambele cazuri, unde și în ce moment al cinei se înserează noile elemente de instituire a Euharistiei.

Jungmann[22] și Louis Ligier[23] susțin că Mântuitorul ar fi instituit Sfânta Euharistie în cadrul unei cine pascale. Majoritatea liturghiștilor văd însă aceasta ca pe o problemă deschisă. Iată câteva soluții propuse, pentru a evita această problemă:

a) — Ultima cină a fost „Qiddush-mahl"[24]. *Qiddush* este o binecuvântare rostită la începutul oricărui sabat sau sărbătoare. Această binecuvântare separă timpul sacru de cel profan[25] iar o folosire a ei în afara celebrării sacre este de neimaginat și fără precedent. Când apar primele stele pe cer capul familiei, la masă, în fața unui pahar cu vin pronunță o binecuvântare: *„Binecuvântat ești Doamne Cel Ce ai sfințit ziua sabatului"* după care urmează și o binecuvântare asupra vinului. În cazul în care masa servită vineri după amiază se prelungea până la începutul sabatului, atunci Qiddush-ul era înserat în rugăciunea după masă *(birkhat ha mazon)*. În cina pascală însă, singura cină care începea în decursul anului după apusul soarelui, binecuvântarea sărbătorii se făcea la început asupra primului pahar. Plecând de la Lc 22, 15—20 s-a afirmat că ultima cină nu ar fi fost una pascală ci doar un *Qiddush*, o sfințire a sabatului[26] dat fiind și faptul că urmează imediat frângerea pâinii și care ar corespunde întru totul relatărilor evanghelice.

IV, p. 49; O. Procksch, **Passa und Abendmahl**, în H. Sasse, **Vom Sakrament des Altars**, Leipzig 1941, p. 19—25; D. Chwolson, **Das letze Passamahl Christi und der Tag seines Todes**, Leipzig 1908; A. Jaubert, **La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne**. Paris 1957. Exegeza contemporană așa cum apare sintetizată la Rupert Fennenberg, în **„Christliche Passafeier und Abendmahl. Eine biblish hermeneutishe Untersuchung der neutestamentlichen Einsetzungsberichte**, München 1971, caută o reconsiderare a datelor Evangheliilor încercând să arate că Cina cea de Taină s-a petrecut „într-o atmosferă pascală".

18. Oesterly, W.O.E., **The Jewish Background of the Christian Liturgy**, Oxford 1925.

19. Lietzmann, **Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturghie**, Berlin 1955, p. 249—256.

20. Gr. Dix, **op. cit.**, p. 48—103.

21. Louis Bouyer, **op. cit.**, p. 101.

22. Jungmann. **Missarum sollemnia**, voll, Paris 1956, p. 30—42.

23. Louis Ligier, **op. cit.**, p. 7—15.

24. A se vedea: Oesterly, **op. cit.**, p. 79; Lietzmann, **op. cit.**, p. 202 și u.

25. I. Elbogen, **Eingang und Ausgang des Sabbats nach talmudischen Quellen**, în Festschrift zu Israel Lewy's 70. Geburtstag, Breslau 1911, p. 173—187.

26. Teoria aceasta susținută de F. Spitta, **Zur Geschichte und Eucharist, Jewish** Theological Studies 3 (1901/02), p. 357—369: **„I venture to suggest, then, that the real Jewish antecedent of the Lord's Supper was the weekly Qiddush"**.

Oesterly numeşte ultima cină *Passaqiddush*, „o sfinţire" rituală a sărbătorii, sfinţire ce ar fi avut loc cu 24 de ore înainte de începutul ei. Dar această teorie este fără temei, căci sărbătoarea trebuie să urmeze imediat după „binecuvântarea ei"[27]. *Oiddush*-ul pascal prefaţează sărbătoarea Paştelui fiind rostit asupra primului din cele 4 pahare folosite în ritual. Separarea sau detaşarea *Quiddush*-ului cu 24 de ore faţă de contextul cinei pascale este inadmisibilă.[28]

b) — Ultima cină a fost *Habhura mahl*[29].

O încercare de încadrare într-un alt context a ultimei cine a Mântuitorului o propune H. Lietzmann[30] la care se alătură K.G. Goetz[31] şi Gr. Dix[32]. Aceştia consideră că Iisus şi ucenicii Săi au format un *chaburoth*, un element specific al vieţii religioase iudaice, constând dintr-o societate de prieteni care se întâlneau săptămânal la o cină cu caracter religios[33] care avea aceeaşi structură ca şi liturghia familială, în care nici o mâncare nu era luată fără binecuvântare. Mai întâi, avea loc o spălare a mâinilor, apoi conducătorul chaburotului lua pâinea, o frângea şi pronunţa o binecuvântare, urma apoi masa propriu-zisă, apoi binecuvântarea după masă *(birkhat ha-mazon)* având la începutul ei o binecuvântare specială asupra unui pahar cu vin. Totul se sfârşea prin cântarea de psalmi. Cina descrisă de sinoptici s-ar încadra perfect în această schemă. Mântuitorul a luat pâinea şi a pronunţat o binecuvântare, *eulogêsas* (Mt, Mc), *eucharistêsas* (Mc) zicând: „Acesta este Trupul Meu", apoi a frânt-o şi a dat-o ucenicilor. A urmat cina propriu-zisă, la sfârşitul căreia Mântuitorul a luat „paharul binecuvântării" şi l-a dat ucenicilor zicând: „Acesta este Sângele Meu..." Prin aceste acte Mântuitorul nu a introdus practici noi, ci a investit un obicei iudaic universal cu o nouă şi deosebită semnificaţie. Dacă ucenicii vor face aceasta, adunarea de prieteni apropiaţi *(chaburah)* se va reuni şi El va fi prezent în chip tainic între ei prin intermediul actelor cultice până la sfârşitul veacurilor. Ceea ce Mântuitorul a făcut la Cină nu a fost un ritual nou, ci El a legat o nouă şi adâncă realitate spirituală de două acte majore ale pietăţii iudaice, de care El a fost sigur că pe viitor ucenicii le vor face, de fiecare dată când această adunare se va reuni.[34]

Acestei viziuni asupra ultimei Cine J. Jeremias opune argumentul că aceste adunări erau mai mult adunări cu un anumit scop,

---

27. J. Jeremias op. cit., p. 23.
28. Ibidem, p. 24.
29. Gr. Dix, op. cit., p. 50 şi u.; Cirlot, The early Eucharist, Londra 1928, p. 14 şi u.
30. H. Lietzmann, op. cit., p. 211 şi u.
31. K. G. Goetz, Der Ursprung des Kirchlichen Abendmahls, blosse Mahlgemeinschaft von Jesus und seinen Jungern oder eine besundere Handlung und Worte von Jesus? Basel 1929, pag. 27 şi u.; Idem, Die Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Leipzig 1904, p. 50 şi u.
32. Gr. Dix, op. cit., p. 51 şi u.
33. Oesterly, op. cit., p. 167.
34. Gr. Dix, op. cit.. p. 56—59.

„Pflichtmahlzeiten", și apar rar, nedemonstrat istoric, ca cine rituale sacre.[35]

În stabilirea originii anaforalei euharistice toate încercările de rezolvare a problemelor arată în mod cert de unde trebuie pornit într-o astfel de investigație. Elementul generator care a stat la baza formării cultului iudaic și care a influențat formarea cultului creștin a fost „binecuvântarea" iudaică *(berakah)*. Rugăciunea prin excelență a cultului Vechiului Testament, ea marchează și definește orizontul întregii existențe iudaice. Dacă ultima Cină a fost sau nu una pascală, dacă ea a fost doar un *Quiddush* sau un *Chaburoth*, cert este faptul că din contextul ei nu a lipsit binecuvântarea după cină *(birkhat ha-mazon)*. De aceea, apare ca imperios necesară descrierea structurii liturghiei iudaice și a rolului primordial pe care binecuvântarea îl are în cadrul ei.

II. *Structura cultului iudaic — importanța și semnificația noțiunii de berakah*[36]

Cultul iudaic în varietatea și profunzimea lui este un tot unitar unic și fascinant.[37] Nu doar vocația unui popor ales se manifestă prin el, ci prin el lumii întregi s-a dăruit cultul în duh și adevăr (In. 4, 24).[38] Cuvintele rostite și întrebuințate de Mântuitorul arată o cunoaștere adâncă și fără egal a textului sacru și a tradițiilor cultice iudaice. El a descoperit lumii ceea ce acest cult avea în germene și l-a făcut să înflorească în propria sa pietate. Integrându-se în contextul cultic iudaic, Iisus din Nazaret arată forma plenară de pietate și anume, cea a Fiului lui Dumnezeu întrupat, fundamentul cultului legii celei noi.[39]

O descriere a structurii cultului iudaic pornește de la investigarea datelor scripturistice, dar Sfânta Scriptură și, în mod special, Noul Testament dă mai mult indicii de ordin indicativ decât descriptiv[40]. Este relatat că Mântuitorul a frecventat Templul și sinagoga (Mt. 21, 12; Lc. 22, 53; Mc. 1, 21), ceea ce au făcut mai apoi și Sfinții Apostoli (Fapte. 13, 5), că a respectat și ținut sărbătorile iudaice: Paștile (Mt. 26, 2), Sărbătoarea corturilor (In. 7, 2), Sărbătoarea înnoirii templului (In. 10, 22), că s-a rugat atât în public cât și în particular, că a binecuvântat, dar toate acestea nu sunt descrise în amănuntul ritualului.

---

35. J. Jeremias, **op. cit.**, p. 25.

36. Considerații deosebit de valoroase cu privire la structura cultului iudaic am găsit la Carmine di Sante, **La prière d'Israel, aux sources de la liturgie chrétienne**, Paris 1980, p. 41—131; C.W. Dugmore, **The influence of the synagogue upon the divine office**, Westminster, p. 11—42: A.E. Millgram, **Jewish Worship**, Philadelphia 1971, p. 80—89.

37. I. Elbogen în **op. cit.**, p. 2 definește cultul iudaic ca fiind cultul care în istoria religiilor se remarcă prin vitalitatea lui, prin caracterul lui profund spiritual.

38. Louis Bouyer, **op. cit.**, p. 95.

39. **Ibidem**, p. 96.

40. Carmine di Sante, **op. cit.**, p. 30.

Noul Testament, Sfânta Scriptură în general, presupune cunoaşterea tradiţiei liturgice aşa cum apare ea descrisă în Mishna şi Talmud.[41]

Mishna este sursa liturgică primară pentru a cunoaşte în mod concret cultul iudaic, (două din cele şase cărţi ale sale sunt dedicate practicii liturgice) alături de Talmud care este analiza şi completarea ei. Ea conţine informaţii cu privire la cultul sacrificial centrat pe Templu, la sărbătorile poporului iudeu, iar o parte întreagă este consacrată binecuvântării şi poziţiei ei centrale în structura cultului iudaic.[42] Talmudul — „studierea Legii", — se compune din două părţi; prima, reproducând textul Mishnei, iar cea de a doua fiind analiza şi aprofundarea ei.[43]

Astfel, pe baza acestor surse universul liturgic iudaic se conturează în jurul binecuvântării (berakah), ca nucleu generator cu trei sfere concentrice: prima sferă fiind *„Shema Israel"* — credo-ul prin excelenţă al iudaismului;[44] a doua fiind *„Teffilah"* rugăciunea prin ex-

---

41. A. Cronbach, **Jewish Worship in N.T.** în Interpreter's Dictionary of the Bible, vol. IV, Nashville, 1962, p. 895.

42. A se vedea Carmine, **op. cit.**, p. 30—32. Mishnah este o compilaţie de legi şi prescripţii iudaice care deşi datează din sec. III şi conţine un material anterior epocii lui Iisus. Deşi a fost scrisă cu două generaţii după epoca N.T. ea conţine informaţii privitoare la practicile liturgice care erau în vigoare şi în perioada N.T.

43. Talmud Torah, cercetarea Legii, a avut loc în Academii care în mod practic au fost dominate de cele două centre culturale ale epocii: Babilonul şi Ierusalimul. Când au fost aşternute în scris cercetările asupra Mishnei în mod normal au apărut într-o dublă redactare — Talmudul babilonian şi Talmudul palestinian. Informaţiile de ordin liturgic au o poziţie semnificativă în ambele redactări. Ambele Talmude se deschid cu celebrul comentar al cărţii despre „berakah" din Mishna sublimiindu-se necesitatea absolută a cunoaşterii rolului binecuvântării pentru înţelegerea întregii tradiţii liturgice iudaice.

44. **„Ascultă Israele! Domnul Dumnezeul nostru este singurul Domn. Să iubeşti pe Domnul Dumnezeul tău din toată inima ta, din tot sufletul tău şi din toată puterea ta"** (Deut 6, 4—5) — aceste cuvinte sunt estimate într-o manieră absolută a fi cele mai importante ale cultului iudaic. **„Ele sunt mărturisirea de credinţă care determină întreaga existenţă în iudaism. Ele determină educaţia şi formarea spirituală, fiind rostite dimineaţa şi seara. Ele sunt o axiomă a gândirii iudaice şi determină toate actele voluntare în toate sferele sociale. Ele au fost alese din cele 4875 de cuvinte ale Pentateuhului pentru a fi pentru totdeauna şi oriunde deviza poporului ales".** (E. Munk, **La voix de la Torah. Commentaire du Pentateuque**, Deuteronome, Paris 1981, pag. 60); Iudaismul a introdus astfel în lume o concepţie revoluţionară asupra realităţii lumii acesteia, concepţie amplificată şi fructificată în mod plenar de creştinism: Existenţa nu este o abandonare de către o Necesitate fatală, sau spre autosuficienţă proprie, ci ea este operă a dragostei şi voinţei libere a lui Dumnezeu. Acesta nu se identifică cu lumea (panteism) şi nici nu este străin de ea (mecanicism). El este principiul ei. Ca şi o operă de artă sau o scriere, lumea este un gest de iubire şi ea nu devine inteligibilă decât pentru cel care simte şi percepe intenţia care stă la baza existenţei ei (op. cit., p. 59).

celență în cultul iudaic[45]; iar a treia sferă este „Miqrat Torah" — lectura Torei — care circumscrie întregul univers cultic.[46]

Relația între nucleu și diversele sfere nu este una statică, ci una dinamică; ea nu este una de juxtapunere ci de completare, de îmbogățire reciprocă și de complementaritate: Într-o operă muzicală tema centrală este repetată de mai multe ori, de fiecare dată însă într-o formă nouă și originală. Astfel și diversele structuri ale universului cultic iudaic exprimă fiecare sensul întotdeauna nou și inepuizabil al binecuvântării.

Această arhitectură a rugăciunii în care axisul central este *binecuvântarea*, poate fi regăsită în orice act cultic personal sau public în iudaism și de a cărei înțelegere este determinat în mod fundamental stabilirea originii anaforalei euharistice. De aceea apare ca necesară o încercare de definire a centralității binecuvântării în ansamblul cultului iudaic.

1. *Binecuvântarea (Berakah) — Formulă de bază a cultului iudaic*

Formulele de binecuvântare ocupă un loc central în viața cultică a poporului evreu, căci prin binecuvântare Dumnezeu este slăvit în orice ocazie și pentru orice binefacere.

Berakah este unitatea structurală a euhologiei iudaice, forma de

---

45. Teffilah cuprinde o serie de mici binecuvântări de cerere de trei ori în zi — dimineața, la amiază și seara — ca o completare la Shema și sunt și ele încadrate între cele trei binecuvântări la început și trei la sfârșit:

a) binecuvântările inițiale: — laudă adusă lui Dumnezeu:
1. Tu ești Dumnezeu
2. Tu ești Atotputernicul
3. Tu ești Sfânt

b) textul rugăciunii: „astfel te rugăm pentru":
1. înțelepciune
2. pocăință
3. iertarea păcatelor
4. libertate
5. sănătate
6. vremuri de pace, buna întocmire a văzduhului, îmbelșugarea roadelor pământului
7. reunificarea lui Israel
8. dreptate
9. pedepsirea vrăjmașilor
10. biruința binelui
11. noul Ierusalim
12. Mesia
13. împlinirea cererilor

c) binecuvântarea finală: „astfel îți mulțumim și te rugăm pentru":
1. restaurarea cultului din Ierusalim
2. primirea mulțumirilor noastre
3. dăruire păcii Tale

46. Lectura textului sacru și interpretarea lui apare de neconceput în afara universului cultic. Citită și interpretată în contextul cultic, Torah își arată comorile ascunse și hrănește poporul ales.

bază, fundamentul ei — „seine Grundform" cum o numeşte Elbogen.[47] In acest termen se concentrează toată bogăţia şi originalitatea cultică iudaică. Prin binecuvântare, Dumnezeu este slăvit cu mulţumire în orice ocazie şi pentru orice binefacere şi astfel, cultic, omul defineşte un triplu raport — cu Dumnezeu, cu semenii şi cu lumea: Dumnezeu este Originea, Sursa a tot binele; lumea este un dar al Său; iar semenii sunt toţi fraţi bucurându-se de aceeaşi dragoste a Ziditorului. Astfel binecuvântarea descoperă adevăratul sens şi adevărata intenţionalitate a lumii şi ea apare drept o condiţie indispensabilă a împlinirii eshatologice.[48] Fără ea lumea este tristă, opacă şi închisă în sine: „*Cine se foloseşte de bunurile acestei lumi fără a binecuvânta* — precizează Talmudul babilonian — *profanează lucruri sfinte*".[49] Prin celebrarea cultică şi binecuvântare lumea este percepută în splendoarea ei originară.

a) *Noţiunea biblică de „Berakah"*

Originile acestui termen vin de la verbul *b-r-kh*, care înseamnă a îngenunchia — berekh cu pluralul *birkayim* însemnează genunchi — iar forma verbală Piel *berekh* este folosită pentru a exprima noţiunea de „a binecuvânta". Termenul biblic de *Berakah* nu semnifică doar „acţiunea" de binecuvântare, ci şi starea de „binecuvântat" ce rezultă din această acţiune.[50]

Omul are în sine puterea de a binecuvânta, această forţă vitală, dar Cel de la Care porneşte orice binecuvântare este Dumnezeu, „Cel binecuvântat" prin excelenţă, Care binecuvântează în adevăratul sens al cuvântului. Tot ce poate face omul este de a implora această binecuvântare divină.

Concepţia biblică despre binecuvântare nu are nimic comun cu maniera în care popoarele primitive priveau omul ca fiind dotat cu forţă magică. Binecuvântarea biblică este un acord pozitiv şi dinamic, un „da" plenar spus oricărui lucru: „*Dumnezeu le-a binecuvântat (peştii, păsările, primele vietăţi create) şi a zis: «Rodiţi şi vă înmulţiţi şi umpleţi apele mărilor şi păsările să se înmulţească pe pământ*" (Fac 1, 22). Omul, coroana creaturii este binecuvântat chiar dintr-un început: «*Şi Dumnezeu i-a binecuvântat zicând: „Fiţi rodnici şi vă înmulţiţi şi umpleţi pământul şi-l stăpâniţi...*"» (Fac. 1, 28). Prin bine-

47. I. Elbogen, Der judische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung, Frankfurt pe Main, 1931, p. 4.

48. Carmine di Sante, op. cit., p. 42.

49. Ber 35 a la E. Munk, Le monde des prières, Paris, 1930, p. 30.

50. Despre etimologia acestui termen a se vedea: K. Hruby, La notion de „Berakah" dans la tradition et son caracter anamnetique, în Questions liturgiques 52 (1971), p. 155—170; Idem, La bénédiction comme formule de base de la liturgie juive, în A.M. Triacca şi A. Pistoia (ed), Les bénédictions et les sacramentaux dans la liturgie, Conferences Saint Serge, XXXIVe; Semaine d'études liturgiqeus, BELS, Roma 1988, p. 109—124; J.P. Audet, Esquisse du genre litteraire de la „Bénédiction" juive et de l'Eucharistie chrétienne, în Révue biblique, 1958, p. 371 şi u.

cuvântare se arată că Dumnezeu nu este doar Creatorul făpturilor, ci şi Proniatorul lor. Binecuvântarea este întotdeauna un dar special pe care Dumnezeu în suverana Sa libertate îl acordă cuiva, unei persoane sau unui grup de persoane. Noţiunea biblică de *Berakah*, corespunzătoare termenului grec *eulogeia*, este aşadar înţeleasă ca dialog, ca reciprocitate: nu doar Dumnezeu se manifestă oamenilor şi umple lumea de darurile Sale, binecuvântându-le, ci şi oamenii „binecuvântează" pe Dumnezeu, lăudându-L şi mulţumindu-I prin celebrare cultică, împlinnid astfel intenţionalitatea „da-ului" divin spus tuturor făpturilor.

b) *Berakah şi Torah*

Binecuvântarea este pentru poporul ales *dialog viu şi personal* cu Dumnezeu Cel Care S-a descoperit lui Israel şi ea marchează o relaţie sui generis între El şi poporul Său, oricare ar fi obiectul laudei şi al binecuvântării.

Berakah indică specificul cultului iudaic: Dumnezeu nu este conceput niciodată în mod abstract, în mod general, ci totdeauna în corelaţie cu un fapt fundamental: Legământul Său cu poporul Său. Astfel *Berakah* este un act de cult a cărui caracteristică esenţială este cea de a fi un *răspuns* şi anume răspunsul la Cuvântul lui Dumnezeu.[51]

„Ascultă Israele! Eu sunt Domnul Dumnezeul tău, să nu ai alţi dumnezei afară de Mine" (Deut. 6, 4). Pentru Israel Cuvântul lui Dumnezeu este acţiune, intervenţie personală, prezenţă care se afirmă şi se impune, dar fiind Cuvânt al Celui Atotputernic, el realizează şi împlineşte ceea ce anunţă. Cuvântul lui Dumnezeu este şi Lege, fără a avea conotaţia lui lex sau nomos.[52]

Cuvântul lui Dumnezeu este darul care angajează. El nu doar defineşte cadrele existenţei fericite a omului în comuniune cu Ziditorul său, ci cunoaşterea şi împlinirea lui pecetluieşte un popor ales, creează o comuniune într-o astfel de măsură încât, în acelaşi timp, acelaşi cuvânt inspirat devine revelaţie a lui Dumnezeu şi laudă şi mulţumire a omului. Complementaritatea între descoperirea lui Dumnezeu în ceea ce doreşte El pentru poporul Său şi lauda şi mulţumirea adusă Lui de aleşii Săi, îşi găseşte în mod plenar expresia în *cartea psalmilor*. Cuvântul lui Dumnezeu în cântarea inspirată este un Cuvânt creator de comuniune: Psalmii, cântarea poporului ales, au hrănit progresiv şi pregătit înflorirea binecuvântării cultice în care această comuniune între Dumnezeu şi om îşi găseşte o unică formă de expresie.[53] Binecuvântând pentru toate cele primite şi consacrând prin binecuvântare orice acţiune a sa, omul transformă profanul în sacru, obiectele în daruri, lucrurile în cuvinte de dragoste. Prin bine-

---

51. Louis Bouyer, op. cit., p. 56.

52. A se vedea E. Jacob, Théologie de l'Ancien Testament, Neuchatel-Paris, 1955, p. 219; precum şi articolul nomos al lui G. Kittel din Theologisches Worterbuch.

53. Louis Bouyer, op. cit., p. 46—51.

cuvântare lumea devine un imens sanctuar unde neîncetat se aduce lui Dumnezeu jertfa curată despre care vorbește Sfântul Prooroc Maleahi (Maleahi 1, 10—12). Prin această subliniere a dinamicii liturgice a întregii existențe, binecuvântarea cultică iudaică, prefațează doar, ceea ce avea să împlinească și să reliefeze în mod plenar mai apoi, Liturghia creștină.

c) *Structura binecuvântării (berakah)*

Berakah, modelul fundamental (Grundform) de rugăciune din iudaism — precizează I. Elbogen — are ca prototip numeroasele rugăciuni de laudă din cartea psalmilor precum și variatele doxologii de la sfârșitul diferitelor părți ale Psaltirii (Ps. 41, 14; 72; 18.).[54] Reguli fixe de formulare a binecuvântării au fost stabilite de primii Amoraim (sec. III). Uneori a fost considerată ca indispensabilă amintirea numelui lui Dumnezeu *(Shem)*, alteori a demnității de Împărat a lui Dumnezeu *(malkhut)*. Astfel s-a născut formula obișnuită de astăzi: Binecuvântat fii, Yahve, Dumnezeul nostru, Împăratul lumii... *(Barukh atah Yahve eloheinu melek ha-olam)*.

În tradiția cultică iudaică există două tipuri de *Berakah*. Există *binecuvântări scurte*, care sunt formule stereotipe, limitându-se la o singură frază care conține doar afirmarea unei simple binecuvântări și a motivului ei în sensul strict al cuvântului, marcând bucuria sau împlinirea unui act cultic sau privat;[55] și *binecuvântări lungi*, care sunt forme mai dezvoltate care conțin și cereri.[56] Primele sunt destinate să însoțească fiecare act al iudeului pios de la trezire până la somnul de seară. Celelalte sunt destinate serviciului sinagogal sau rugăciunii de mulțumire după masă.[57]

---

54. I. Elbogen, op. cit., p. 4—5.

55. Binecuvântarea scurtă, „spontană", se compune din două părți:

1. Formula de binecuvântare: „Binecuvântat să fie Yahve, Dumnezeul nostru, împăratul lumii..."

2. Enunțul scurt și variabil al motivului de laudă.

56. Binecuvântarea lungă, cea „cultică" cuprinde trei părți:

1. „Binecuvântarea" propriu-zisă, întotdeauna scurtă, mai mult sau mai puțin stereotipă, cu tendință de apel la laudă entuziastă a lui Dumnezeu.

2. Elementul central, anamneză a mirabilia Dei, este o dezvoltare, o amplificare mai mare sau mai mică a motivului anamnetic existent deja, la origine, într-o binecuvântare scurtă. Tema ei centrală este mai puțin „pimirea și lauda" de moment cauzată de o anumită circumstanță particulară, ci mai mult „de uimirea și mirarea permanentă și universală în fața actelor lui Dumnezeu percepută și rememorată înainte de toate de conștiința comunității.

3. „Revenirea" la binecuvântarea inițială sub forma unei doxologii, adesea colorată în manieră diversă în funcție de tema anamnezei. (J.P. Audet, Literary Forms and Contens of a Normal Eucharistia in the First Century, Texte und Untersuchungen, V Reihe, Band 18, Berlin 1978; de asemenea, a se vedea versiunea mai lungă și adăugită apărută în franceză: Esquisse du genre litteraire de la „Benédiction" juive et de l Eucharistie chretienne, in Revue biblique. 1958, p. 371—399).

57. K. Hruby, L'action de graces dans la liturgie juive, în B. Botte, J. Cadier, H. Cazelles, Eucharisties d'Orient et d'Occident, Lex Orandi 46, Semaine liturgique de l'Institute Saint Serge, Paris, 1970, p. 24—29.

cuvântare se arată că Dumnezeu nu este doar Creatorul făpturilor, ci și Proniatorul lor. Binecuvântarea este întotdeauna un dar special pe care Dumnezeu în suverana Sa libertate îl acordă cuiva, unei persoane sau unui grup de persoane. Noțiunea biblică de *Berakah*, corespunzătoare termenului grec *eulogeia*, este așadar înțeleasă ca dialog, ca reciprocitate: nu doar Dumnezeu se manifestă oamenilor și umple lumea de darurile Sale, binecuvântându-le, ci și oamenii „binecuvântează" pe Dumnezeu, lăudându-L și mulțumindu-I prin celebrare cultică, împlinnid astfel intenționalitatea „da-ului" divin spus tuturor făpturilor.

b) *Berakah și Torah*

Binecuvântarea este pentru poporul ales *dialog viu și personal* cu Dumnezeu Cel Care S-a descoperit lui Israel și ea marchează o relație sui generis între El și poporul Său, oricare ar fi obiectul laudei și al binecuvântării.

Berakah indică specificul cultului iudaic: Dumnezeu nu este conceput niciodată în mod abstract, în mod general, ci totdeauna în corelație cu un fapt fundamental: Legământul Său cu poporul Său. Astfel *Berakah* este un act de cult a cărui caracteristică esențială este cea de a fi un *răspuns* și anume răspunsul la Cuvântul lui Dumnezeu.[51]

„Ascultă Israele! Eu sunt Domnul Dumnezeul tău, să nu ai alți dumnezei afară de Mine" (Deut. 6, 4). Pentru Israel Cuvântul lui Dumnezeu este acțiune, intervenție personală, prezență care se afirmă și se impune, dar fiind Cuvânt al Celui Atotputernic, el realizează și împlinește ceea ce anunță. Cuvântul lui Dumnezeu este și Lege, fără a avea conotația lui lex sau nomos.[52]

Cuvântul lui Dumnezeu este darul care angajează. El nu doar definește cadrele existenței fericite a omului în comuniune cu Ziditorul său, ci cunoașterea și împlinirea lui pecetluiește un popor ales, creează o comuniune într-o astfel de măsură încât, în același timp, același cuvânt inspirat devine revelație a lui Dumnezeu și laudă și mulțumire a omului. Complementaritatea între descoperirea lui Dumnezeu în ceea ce dorește El pentru poporul Său și lauda și mulțumirea adusă Lui de aleșii Săi, își găsește în mod plenar expresia în *cartea psalmilor*. Cuvântul lui Dumnezeu în cântarea inspirată este un Cuvânt creator de comuniune: Psalmii, cântarea poporului ales, au hrănit progresiv și pregătit înflorirea binecuvântării cultice în care această comuniune între Dumnezeu și om își găsește o unică formă de expresie.[53] Binecuvântând pentru toate cele primite și consacrând prin binecuvântare orice acțiune a sa, omul transformă profanul în sacru, obiectele în daruri, lucrurile în cuvinte de dragoste. Prin bine-

---

51. Louis Bouyer, op. cit., p. 36.
52. A se vedea E. Jacob, Théologie de l'Ancien Testament, Neuchatel-Paris, 1955, p. 219; precum și articolul nomos al lui G. Kittel din Theologisches Worterbuch.
53. Louis Bouyer, op. cit., p. 46—51.

cuvântare lumea devine un imens sanctuar unde neîncetat se aduce lui Dumnezeu jertfa curată despre care vorbeşte Sfântul Prooroc Maleahi (Maleahi 1, 10—12). Prin această subliniere a dinamicii liturgice a întregii existenţe, binecuvântarea cultică iudaică, prefaţează doar, ceea ce avea să împlinească şi să reliefeze în mod plenar mai apoi, Liturghia creştină.

c) *Structura binecuvântării (berakah)*

Berakah, modelul fundamental (Grundform) de rugăciune din iudaism — precizează I. Elbogen — are ca prototip numeroasele rugăciuni de laudă din cartea psalmilor precum şi variatele doxologii de la sfârşitul diferitelor părţi ale Psaltirii (Ps. 41, 14; 72; 18.).[54] Reguli fixe de formulare a binecuvântării au fost stabilite de primii Amoraim (sec. III). Uneori a fost considerată ca indispensabilă amintirea numelui lui Dumnezeu *(Shem)*, alteori a demnităţii de Împărat a lui Dumnezeu *(malkhut)*. Astfel s-a născut formula obişnuită de astăzi: Binecuvântat fii, Yahve, Dumnezeul nostru, Împăratul lumii... *(Barukh atah Yahve eloheinu melek ha-olam)*.

În tradiţia cultică iudaică există două tipuri de *Berakah*. Există *binecuvântări scurte*, care sunt formule stereotipe, limitându-se la o singură frază care conţine doar afirmarea unei simple binecuvântări şi a motivului ei în sensul strict al cuvântului, marcând bucuria sau împlinirea unui act cultic sau privat;[55] şi *binecuvântări lungi*, care sunt forme mai dezvoltate care conţin şi cereri.[56] Primele sunt destinate să însoţească fiecare act al iudeului pios de la trezire până la somnul de seară. Celelalte sunt destinate serviciului sinagogal sau rugăciunii de mulţumire după masă.[57]

---

54. I. Elbogen, op. cit., p. 4—5.

55. Binecuvântarea scurtă, „spontană", se compune din două părţi:

1. Formula de binecuvântare: „Binecuvântat să fie Yahve, Dumnezeul nostru, împăratul lumii..."

2. Enunţul scurt şi variabil al motivului de laudă.

56. Binecuvântarea lungă, cea „cultică" cuprinde trei părţi:

1. „Binecuvântarea" propriu-zisă, întotdeauna scurtă, mai mult sau mai puţin stereotipă, cu tendinţă de apel la laudă entuziastă a lui Dumnezeu.

2. Elementul central, anamneză a mirabilia Dei, este o dezvoltare, o amplificare mai mare sau mai mică a motivului anamnetic existent deja, la origine, într-o binecuvântare scurtă. Tema ei centrală este mai puţin „uimirea şi lauda" de moment cauzată de o anumită circumstanţă particulară, ci mai mult „de uimirea şi mirarea permanentă şi universală în faţa actelor lui Dumnezeu percepută şi rememorată înainte de toate de conştiinţa comunităţii.

3. „Revenirea" la binecuvântarea iniţială sub forma unei doxologii, adesea colorată în manieră diversă în funcţie de tema anamnezei. (J.P. Audet, Literary Forms and Contens of a Normal Eucharistia in the First Century, Texte und Untersuchungen, V Reihe, Band 18, Berlin 1978; de asemenea, a se vedea versiunea mai lungă şi adăugită apărută în franceză: Esquisse du genre litteraire de la „Bénédiction" juive et de l'Eucharistie chretienne, in Revue biblique, 1958, p. 371—399).

57. K. Hruby, L'action de graces dans la liturgie juive, în B. Botte, J. Cadier, H. Cazelles, Eucharisties d'Orient et d'Occident, Lex Orandi 46, Semaine liturgique de l'Institute Saint Serge, Paris, 1970, p. 24—29.

Binecuvântării îi este consacrat un capitol întreg din Mişnah şi o secţiune corespunzătoare din Talmud (Toseftah). Sunt consemnate aici toate formulele pentru binecuvântările scurte în integralitatea lor. Binecuvântările lungi însă, presupuse a fi cunoscute de toţi, sunt menţionate doar cu primele cuvinte. Formularul complet al acestor texte a fost păstrat prin intermediul cărţilor de rugăciuni (Siddurim).

Studiul binecuvântărilor scurte aşa cum apar ele în aceste izvoare arată că ele au menirea de a transforma viaţa întreagă a iudeului pios într-un act de cult, în care fiecare gest, fiecare fapt este făcut cu conştiinţa atotprezenţei lui Dumnezeu:

— Spălatul dimineaţa este binecuvântat prin formula: „*Binecuvântat eşti Tu Doamne, Dumnezeul nostru, Împăratul veacurilor, care ne sfinţeşti prin poruncile Tale şi ne-ai prescris să ne spălăm mâinile.*"[58]

— Întorcând ochii spre cele care îl înconjoară spune: „*Binecuvântat eşti Tu Doamne, Dumnezeul nostru, Care deschizi ochii orbilor.*"[59]

— Îmbrăcându-se spune: „*Binecuvântat eşti Tu Doamne, Dumnezeul nostru, Care îmbraci pe cei goi.*"[60]

Practica aceasta constantă a binecuvântării pentru orice lucru devine astfel o rugăciune continuă care cuprinde întreaga existenţă şi întreaga lume prin care toate sunt întoarse cu mulţumire Dăruitorului. Astfel, viaţa poporului ales până în detaliile cele mai profane ale existenţei, îmbracă nu numai un caracter sacru, ci şi sacerdotal.[61]

Pe acest fond general al multelor şi diverselor binecuvântări se grefează marile binecuvântări, cele ale serviciului sinagogal şi cele ale cinei. Ele introduc şi conduc la sursa vieţii sacerdotale a poporului ales într-o cerere detaliată: pentru sfinţirea Numelui Său, pentru venirea Împărăţiei Sale, pentru împlinirea voii Sale; cerere încadrată între o mare binecuvântare pentru darul luminii şi o altă binecuvântare pentru darul vieţii. Acestea sunt cele trei mari teme ale *berakhoth*-urilor care premerg cultul iudaic marcat de recitirea *Shemei*, a *Tefillahei* şi binecuvântării după *masă*.

Geneza acestor mari binecuvântări care definesc principalele acte ale cultului iudaic poate fi găsită în partea anamnetică a micilor binecuvântări, în „motivul" imediat al binecuvântării, motiv ce s-a dezvoltat în ample expuneri.[62] Din moment ce binecuvântarea simplă s-a detaşat de orice circumstanţă sau act particular integrându-se în ciclurile uzuale ale cultului individual şi public, motivul ei s-a dezvoltat plecând de la minunile făcute de Dumnezeu pe care tradiţia le-a păstrat în memoria ei vie.[63]

---

58. David Hedegard, op. cit., p. 13.
59. Ibidem, p. 16.
60. Ibidem, p. 16.
61. Ibidem, p. 63.
62. J.P. Audet, La Didaché, Instructions des Apotres (Etudes bibliques), Paris, 1959, p. 400.
63. Idem, Bénédiction juive, p. 379.

2. *Shema Israel — mărturisirea de credinţă a poporului ales*

Dimineaţa, două binecuvântări cultice ample preced rostirea Shemei şi una singură urmează rostirii ei. Seara însă, Shema este integrată între patru binecuvântări — două la început şi două la sfârşit —, în total fiind şapte binecuvântări în fiecare zi, număr pe care rabinii îl pun în legătură cu Ps. 119 care spune: *„De şapte ori în zi te-am lăudat Doamne“* (Ps. 119, vers. 164).[64]

Numele binecuvântărilor este împrumutat de la primele lor cuvinte: *yoser'or* (Tu, Cel care ai făcut lumina) şi *ahavah rabbah* (Dintr-o mare iubire...) preced Shema şi *'emet we-yasiv* (Adevărat şi cert...) urmează rostirii ei.

Prima binecuvântare, structurată pe schema tipică a binecuvântărilor cultice şi astfel adesea asemănată cu rugăciunea canonului euharistic, este o binecuvântare adusă lui Dumnezeu pentru darul luminii, pentru miracolul creaţiei, pentru lumea aceasta care datorită bunătăţii Lui se înnoieşte mereu şi care face pe poporul Său să-şi unească vocile cu îngerii şi să-L laude pe Cel Veşnic.[65]

Cea de a doua binecuvântare care prefaţează Shema, cunoscută şi sub numele *birkhat ha Torah*, laudă pe Dumnezeu pentru darul Legii şi pentru întreaga creaţie, semne ale dragostei divine.

Cea de a treia binecuvântare rostită după *Shema* este expresie a ascultării şi a iubirii filiale a poporului ales.

---

64. Carmine, op. cit., p. 70; I. Elbogen, op. cit., p. 14—16.

65. „Binecuvântat eşti Tu, Doamne Dumnezeul nostru Împăratul lumii, Tu cel care plăsmuieşti lumina şi faci întunericul. Care aduci pacea şi zideşti toate! Care, prin milostivirea Ta luminezi pământul şi toate făpturile ce locuiesc în el, care prin bunătatea Ta înnoieşti neîncetat zidirea dintru început. Cât de minunate sunt lucrurile Tale Doamne, toate cu înţelepciune Le-ai făcut! Pământul este plin de zidirea Ta!... Împărate, care singur ai fost lăudat înainte de a fi timpul, binecuvântat şi preamărit dintotdeauna, ... Dumnezeule veşnice în marea Ta bunătate, milostiveşte-Te spre noi! Dumnezeule, Tu eşti Puterea noastră, Stânca noastră de scăpare, Scutul cel tare al mântuirii noastre, Scăparea noastră! Dumnezeule binecuvântat, înalt în înţelepciune, Tu ai plăsmuit razele soarelui; Tot ceea ce există ai făcut pentru slava Numelui Tău! Nenumărate cete îngereşti laudă numele Tău Atotputernice.

Binecuvântat eşti Doamne, Dumnezeul nostru în înălţimile cerului şi aici jos, pe pământ, pentru măreţia faptelor Tale şi pentru luminătorii pe Care i-ai făcut şi care vestesc slava Ta.

Binecuvântat eşti Doamne, Dumnezeul nostru, Stânca noastră, scăparea noastră, Împăratul şi Mântuitorul nostru Care ai făcut cetele îngereşti! Slujitorii Săi locuiesc în înălţimile veşnice şi cu frică vestesc, proclamă cuvintele Dumnezeului Celui viu şi împăratului veşnic. Toţi sunt iubiţi, toţi curaţi şi toţi împlinesc cu frică şi cutremur voinţa Stăpânului, toţi îşi deschid gura cu sfinţenie şi curăţie, şi laudă şi preamăresc şi sfinţesc Numele Marelui Împărat zicând: Sfânt, sfânt, sfânt Domnul Savaot: plin este cerul şi pământul de mărirea Lui!

... Căci El singur face lucruri minunate, întocmeşte lucruri noi, sădeşte dreptatea şi face să rodească mântuirea, lucrează tămăduiri şi insuflă frică dumnezeiască celor care îl laudă. Dumnezeul minunilor prin bunătatea Sa în fiecare zi înnoieşte lucrul mâinilor Sale, cum este spus: Slăviţi-L pe Cel care a făcut luminătorii cei mari căci veşnică este bunătatea Sa. Binecuvântat eşti Tu Doamne Cel care plăsmuieşti lumina!“. Textul rugăciunii se găseşte la David Hedegard, p. 43; de asemenea la L. Della Torre, Pregare l'eucaristia. Preghiere eucaristiche di ieri e di oggi per la catechesi e per l'orazione, Brescia, 1982, p. 31—32.

Încadrarea principalelor acte cultice în acest context al amplelor berakhale conferă echilibru cultului iudaic și exprimă dorința continuă a lui Israel de a aduce o jertfă curată, vie, bineplăcută (Maleahi 1, 11) lui Dumnezeu în tot locul și tot timpul.

3. *Tefillah — binecuvântare, mulțumire și cerere*

Trei astfel de ample binecuvântări prefațează și elementul central al liturghiei sinagogale — *Tefillah* —, rugăciunea prin excelență a cultului iudaic, și alte trei încheie această rugăciune.[66]

Primele trei binecuvântări au valoarea unei introduceri având ca temă lauda lui Dumnezeu. El este lăudat pentru trei atribute esențiale ale Sale, care definesc și creează realitatea comuniunii cu poporul ales: dragostea Sa *(esed)*, atotputernicia Sa *(gevurah)* și sfințenia Sa *(qedushah)*. Dragostea Sa arătată în întreaga istorie a lui Israel, atotputernicia Sa prin care El a creat totul, și sfințenia Sa prin care El atrage la Sine întreaga lume, sunt premisele necesare invocării ajutorului Lui.

Cele treisprezece binecuvântări intermediare sau mai bine zis cele treisprezece cereri care fiecare se încheie cu câte o binecuvântare, sunt marea Chartă a iudaismului de așa manieră încât ele arată ceea ce este considerat a fi valori esențiale pentru poporul Israel.[67] Cele treisprezece cereri nu sunt fortuite: ele prezintă o structură logică adâncă ca reflex a unei teologii profund biblice. Primele trei cereri se referă la darurile spirituale primare, absolut necesare desăvârșirii existenței umane în dialog viu, conștient și personal cu Dumnezeu: înțelepciune, pocăință și iertare. *Înțelepciunea* — este o înțelegere existențială care percepe lucrurile în adâncimea lor, în intenționalitatea și în raționalitatea lor; *pocăința* (teshuvah), întoarcere la Dumnezeu) — este cererea adresată lui Dumnezeu de întoarcere la adevăr, de accedere la adevărata cunoaștere prin cunoașterea Legii și paza poruncilor divine; *iertarea* — este cererea adusă înaintea lui Dumnezeu de a găsi întotdeauna puterea de a începe din nou, chiar după ce omul a părăsit prin păcat calea adevărului.

Următoarele cereri se referă mai mult la valori materiale, ca puncte de rezistență pentru cele spirituale: libertate, sănătate, înmulțirea roadelor pământului, reunificarea poporului împrăștiat a lui Israel. Aceste patru elemente alcătuiesc pentru poporul ales o unitate indisociabilă definitorie pentru o existență fericită. Urmează alte șase

66. Denumirea acestei rugăciuni vine de la rădăcina verbului **pll** care înseamnă a judeca, a observa, a examina. Forma reflexivă — **hitpallel** — însemnând a se judeca pe sine este cea care a dat naștere și substantivului **tefillah** care indică un proces de cunoaștere de sine, iar traducerea lui obișnuită este „rugăciune". Astfel, **Tefillah** este definită ca și cunoaștere de sine în lumina Cuvântului lui Dumnezeu. Despre Tefillah a se vedea: Loeb Isidore, **Les dix-huit bénédictions în** Révue des Etudes Juives XIX (1889), p. 17—40; Levi Israel, **Les dix-huit bénédictions et les Psalmes de Salomon**, în Révue des Etudes Juives XGXII (1896), p. 161—178; Hoffman D., **Das Shemon 'Esreh, Gebet in Israel**, Monatsschrift (Beilage zur Judischen Presse) 1899, **p. 48.**

67. Carmine, **op. cit.**, p. 92.

cereri cu un pronunţat caracter social şi comunitar: pentru dreptate, pentru răsplătirea drepţilor, pentru rezidirea Ierusalimului, pentru venirea lui Mesia, pentru împlinirea cererilor. Şi aceste cereri alcătuiesc o unitate fiind grupate în jurul a două mari teme: cererea ca asupra poporului ales să guverneze dreptatea divină care să oprească răul şi care să răsplătească drepţilor şi care este voit orientat esatologic; iar cea de a doua cerere este legată de venirea erei mesianice şi a rezidirii Ierusalimului.

Rugăciunea se încheie prin trei mari binecuvântări conclusive ca mulţumire (euharistia) adusă lui Dumnezeu pentru toate bunătăţile dăruite. În realitate doar cea de a doua binecuvântare dezvoltă explicit această temă; prima binecuvântare exprimă speranţa rezidirii templului din Ierusalim şi a treia este o rugăciune pentru pace concepută ca o sinteză a tuturor bunurilor.

III. *Birkat ha-mazon*

Centralitatea binecuvântării în ansamblul cultului iudaic este evidentă. În acest termen de *Berakah* se condensează toată originalitatea expresivităţii cultice a poporului lui Israel.[68] Acesta este *„nucleul generator"* care defineşte dialogul poporului ales cu Dumnezeul lui. *Berakah* este forma perfectă şi împlinită a rugăciunii.[69] A lăuda şi a invoca, a adora şi a cere, a mulţumi, a implora, sunt acte complementare, care relevă un unic raport între om şi Dumnezeu şi definesc o comuniune între un „Tu" — viu, iubitor, personal al lui Dumnezeu, infinit în iubirea Sa — şi un „tu" al omului mereu recunoscător. *Berakah* creează miracolul întâlnirii între Dumnezeu şi om la toate nivelele existenţei. Toate actele existenţei sunt acte cultice. Cultul iudaic familial este un prim şi central nivel de experiere a acestei comuniuni. El transformă realităţile biologice şi sociale ale familiei în acte ale unei preoţii spirituale perpetue.[70] În „sanctuarul" familiei se derulează trei „acte cultice" fundamentale: primul — cotidian — este legat de servirea zilnică a mesei; al doilea — săptămânal — este legat de Sabath şi al treilea — anual — este legat de celebrarea Paştelor.

Cina servită în familie este actul cultic prin excelenţă şi astfel, mai mult decât oricare alt gest cotidian, este însoţit de o serie de binecuvântări specifice. Iată în linii mari structura unei mese obişnuite:[71]

---

68. Louis Finkelstein The Birkhat ha mazon, în Jewish Quarterly Review XIX, (1928—1929), p. 212.

69. Carmine, op. cit., p. 33.

70. A.F. Millgram, op. cit., p. 290.

71. Izvoare la această temă se află la Strack, Hermann und Billerbeck, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrash, Bd. 2. 4, München 1928, p, 611—639; şi literatură la Berger Klaus, Manna, Mehl, Sauerteig. Korn und Brot im Alltag der frühen Christen, Stuttgart 1993, p. 60 şi u.; Klinghardt Matthias, Gemeinschaftmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frubchristlecher Mahlfeiern, Tübingen, Basel 1996.

1. Pregătirea cinei, ritualul înainte de servirea cinei sau ritualul pregătirilor: Se servesc întâi aperitivele. La început un slujitor aduce apă cu care participanţii îşi spală mâna dreaptă, iar după aceea fiecare rosteşte pentru sine o binecuvântare asupra unui pahar cu vin: *„Binecuvântat eşti Iahve, Dumnezeul nostru, Împăratul lumii care ne dai acest rod al viţei"*.

2. Cina *(mazon)* este servită într-o cameră aparte *(triklinion)* şi fiecare invitat se aşează pe perini într-o ordine stabilită în jurul unei mese. După ce alimentele au fost aduse şi invitaţii şi-au spălat mâinile, gazda ia în mâini pâinea şi o binecuvântează zicând: *„Binecuvântat eşti Iahve, Dumnezeul nostru, Împăratul lumii care faci să rodească pâine din pământ"*. Invitaţii răspund cu *„Amin!"* după care pâinea este frântă şi împărţită tuturor.

Gazda mănâncă mai întâi din ea, apoi întinde mâna şi gustă cu o bucată de pâine unul din alimentele puse pe masă. De asemenea, gazda pronunţă o binecuvântare asupra primului pahar servit în decursul cinei: *„Binecuvântat eşti Iahve, Dumnezeul nostru, Împăratul lumii care ne dai acest rod al viţei"*.[72]

Asupra celorlalte rânduri, serii de pahare, fiecare invitat spune o binecuvântare pentru sine. La sfârşitul cinei urmează rugăciune de mulţumire: după fiecare masă gazda ia în mână un pahar cu vin (paharul binecuvântat) şi rosteşte binecuvântarea după cină (birkat hamazon).

3. Încheierea cinei: după rugăciune (birkat ha-mazon) se serveşte vin şi diferite alte dulciuri. Au loc discuţii şi la sfârşit pot fi cântate cântece de laudă *(epikomiôn)*.

O *cină pascală* însă are o structură mai complexă cu multe elemente adăugate care crează şi descriu specificul sărbătorii:

1. Pregătirea cinei: se referă la o pregătire a participanţilor care se reţin de la alte mâncări până la ora cinei pentru a o putea servi cu poftă: apoi la o pregtire a locului unde se serveşte cina, tot ceea ce este dospit este înlăturat din casă şi este amenajată o cameră specială cu perini putând să cuprindă cel puţin zece persoane; şi în final la pregătirea mielului pascal care este sacrificat după un ritual prestabilit în Curtea Templului şi este apoi adus acasă şi fript la foc deschis.

2. Cina pascală — începe odată cu apusul soarelui (adică la 15 Nissan) şi trebuie să se încheie înainte de miezul nopţii. Nu există aperitive ca la cina obişnuită. Mai întâi se binecuvântează primul pahar *(Qiddush)*, paharul sărbătorii. Gazda rosteşte două binecuvântări — una pentru vin şi una pentru sărbătoare: *„Binecuvântat eşti Iahve, Dumnezeul nostru, Împăratul lumii care ne dai acest rod al viţei"* şi *„Binecuvântat eşti Iahve, Dumnezeul nostru, Împăratul lumii care ai dat poporului Tău această sărbătoare a azimilor spre bucurie*

---

72. David Hedegard, op. cit., p. 44.

şi aducere aminte. Binecuvântat eşti Iahve, Cel care sfinţeşti pe Israel şi veacurile le sfinţeşti". Apoi, se servesc ierburi amare.

Al doilea pahar (cel al Haggadah) este binecuvântat şi apoi este relatată istoria ieşirii lui Israel din Egipt (Deut. 26, 5—11). Partea aceasta centrală se încheie cu cântarea primei părţi a Hallelului (Ps. 113).

Servirea mesei: după ce participanţii s-au spălat pe mâini, gazda sau capul familiei ia în mână pâinea nedospită *(mazzah)* şi o binecuvântează: *„Binecuvântat eşti Iahve, Dumnezeul nostru, Împăratul lumii Cel care faci ca pământul pâine să rodească, şi care ne sfinţeşti pe noi prin poruncile Tale şi ne-ai poruncit să mâncăm această mazzah!"* şi apoi o frânge şi o împarte tuturor. Mănâncă el însuşi cel dintâi din ea, după care cina decurge normal, fiecare binecuvântând pentru sine fiecare aliment pe care îl consumă. Mielul pascal este servit la sfârşit. După terminarea cinei este rostită *binecuvântarea după masă (birkat ha-mazon)* şi este binecuvântat un al treilea pahar cu vin (paharul binecuvântat).

Cântarea Halelului (a doua parte a Ps. 114, Ps. 115—118) şi un al patrulea pahar binecuvântat (paharul Hallebb) încheie cina.

Deci cina pascală este o variantă a cinei iudaice obişnuite:

Cina obişnuită	*Cina pascală*
Aperitive	
Binecuvântarea primului pahar	Binecuvântarea primului pahar (Qiddush)
	Servirea ierburilor amare
	Binecuvântarea celui de-al doilea pahar (Haggadah)
	Pashahaggadah
	Cântarea întâi a Hallelului
Binecuvântarea pâinii	Binecuvântarea pâinii (mazzah)
Servirea mesei: pâine şi alte alimente	Servirea mesei: azime, ierburi amare, mielul pascal
Binecuvântarea celui de-al doilea pahar (paharul binecuvântării)	Binecuvântarea celui de-al treilea pahar (paharul binecuvântării)
Cântare de laudă	Cântarea Hallelului
	Binecuvântarea celui de-al patrulea pahar (Hallebb)
Discuţii	Discuţii — explicarea sărbătorii

IV. *Originea şi structura binecuvântării după cină (birkat ha-mazon)*

În comunităţile iudaice precum şi în cele de la Qumran cina, servirea mesei în general a ajuns să aibă semnificaţia vechilor sacrificii.[73] Cina pascală, la începutul lui Israel era probabil singura jertfă.[74]

73. Louis Bouyer, **op. cit.**, p. 82.

74. J. Pedersen. **Passanhfeste und Passah legende**, în Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft, LII (1934), p. 161.

însă și masa obișnuită servită în comun în așteptarea cinei mesianice vestite de profeți are valoarea unei unice și supreme jertfe.

A mânca și a binecuvânta este un act cultic: binecuvântarea exprimă în cuvinte același conținut pe care, în ambianța Templului, îl releva prin gesturi actul de jertfă. A jertfi lui Dumnezeu primele roade sau primul născut era o manieră de a-L recunoaște ca Izvorul a toate bunătățile, de a-I mulțumi pentru darurile Sale, implicând totodată afirmarea valorilor universale, comune, creatoare de comuniune, diametral opuse posesiunii și acaparării egoiste.[75]

De aceea, binecuvântările care însoțesc cina au fost considerate întotdeauna ca fiind venerabile și definitorii pentru întreaga spiritualitate iudaică.

Conform tradiției rabinice a mânca și a binecuvânta este o poruncă specială, expresie a legii: *„Când însă vei mânca și te vei sătura, să binecuvântezi pe Domnul Dumnezeul tău pentru țara cea bună pe care ți-a dat-o"* (Deut. 10, 8). Talmudul atribuie instituirea acestei practici lui Avraam. Este un procedeu obișnuit în tradiția iudaică pentru majorele acte cultice de a le găsi originea în epoca patriarhilor.[76]

Cât despre formularea precisă a textului tradiția o atribuie câtorva personaje biblice. Iată ce spune Talmudul în acest sens: „R. Nahman a zis: *Moise a instituit binecuvântarea: „Cel care hrănești lumea..." in momentul când a căzut mană; Iosua a instituit binecuvântarea pentru pământul făgăduinței când poporul lui Israel a intrat în țara Cannanului; David a compus rugăciunea pentru Ierusalim; iar cea de a patra binecuvântare a fost stabilită de cei înțelepți la Iabneh când cei masacrați la Bether au fost îngropați"*.[77]

Misnah nu cunoaște decât primele trei binecuvântări, iar comentariile rabinice o datează pe cea de a patra după revolta lui Bar Khokeba.[78] Louis Finkelstein indică motive pentru a o data cel mai devreme în sec. II.[79]

De aceea, relevante pentru studiul de față sunt doar primele trei binecuvântări. Nici Mishna nici Toseftah nu redau însă textul complet al acestor binecuvântări. Doar Seder Amram Gaon în sec. IX este primul document care redă textul întregii binecuvântări *Birkat ha-Mazon*. Louis Finkelstein[80] compară mai multe variante ale aceluiași text (două texte ale versiunii palestiniene, texte nepalestiniene, textul versiunii Seder Amram Gaon, cel al versiunii Siddur R. Sa'dyah'Gaon și textul dat de Maimonide) indicând un principiu fun-

---

75. Fr. Gavin, **The jewis antecedents fo the christians sacraments**, Londra 1928, p. 60.

76. K. Hruby, La „**Birkat ha-mazon**" — **La prière d'action de grace après le repas**, în „Mélanges liturgiques offerts au R.P. Dom Bernard Botte OSB", Louvain 1972, p. 205.

77. Talmud, Ber 48a, la Louis Finkelstein, **The Birkat Ha-Mazon**, în Jewish Quarterly Review XIX (1928—29), p. 212.

78. David Hedegard, **op. cit.**, p. 139.

79. **Op. cit.**, p. 215.

80. **Ibidem**, p. 211—262.

damental folosit în stabilirea textului celui mai vechi. Dat fiind faptul că mult timp rugăciunile s-au transmis doar prin forma orală, fiind memorate şi că a fost posibilă întotdeauna adăugare de noi elemente dar nu şi omiterea lor, este de la sine înţeles că textul în versiunea cea mai simplă şi cea mai concisă este textul cel mai vechi.

Studiul critic al lui Louis Finkelstein arată că textul cel mai scurt şi anume al versiunii Siddur R. Sa'dyah'Gaon, este cel mai aproape de textul palestinian primitiv, rostit probabil în epoca Noului Testament. Iată textul în traducerea din ebraică a lui Louis Finkelstein:[81]

I. *Binecuvântat eşti Tu Doamne, Dumnezeul nostru, Împăratul lumii, Cel care hrăneşti lumea întreagă cu bunătate, har şi milostivire.*

Fii binecuvântat Doamne Tu Care hrăneşti toată făptura.[82]

II. *Îţi mulţumim Doamne, Dumnezeul nostru, căci Tu ne-ai dat nouă spre moştenire o ţară frumoasă şi plăcută, Legământul, Legea, viaţa şi hrana.*

Fii binecuvântat Doamne pentru ţara aceasta şi pentru hrană.[83]

III. *Ai milă Doamne, Dumnezeul nostru, de Israel poporul Tău, de Ierusalim cetatea Ta, de Templul Tău, de sfântul şi marele altar, asupra căruia Numele Tău este invocat şi binevoieşte a reface la locul ei împărăţia lui David şi a reconstrui curând Ierusalimul.*

Fii binecuvântat Doamne care zideşti Ierusalimul.[84]

---

81. Ibidem, p. 219.

82. Versiunile palestiniene sunt mult mai ample:

A) Să fii binecuvântat Doamne Dumnezeul nostru, Împăratul lumii Cel care hrăneşti lumea cu bunătate. Cu har şi milostivire Tu dai pâine la tot trupul. Fii binecuvântat Doamne care hrăneşti toate.

B) Fii binecuvântat Doamne Dumnezeul nostru, Împăratul lumii Cel care hrăneşti lumea cu bunătate. Cu har şi milostivire El dă pâine la tot trupul, căci veşnică este bunătatea Lui spre noi. Marea Sa Bunătate nu ne-a lipsit nouă şi nici nu vom fi lipsiţi de acest bine din cauza marelui Său Nume, căci El hrăneşte şi susţine toate. Fii binecuvântat Doamne, Cel care hrăneşti toate!; vezi K. Hruby, op. cit., p. 208.

83. Şi pentru a doua binecuvântare versiunea palestiniană este mai amplă:

Îţi mulţumim Ţie, Doamne Dumnezeul nostru, pe Tine Te binecuvântăm, Împăratul nostru, pe Tine Te lăudăm Ziditorul nostru, pe Tine Te slăvim Mântuitorul nostru şi vestim mărirea Împărăţiei Tale, Dumnezeul nostru, singurul care viezi pururea, pentru că ne-ai dat nouă spre moştenire o ţară plăcută, frumoasă şi vastă, Legământul Tău, Legea (Torah), viaţa şi hrana.

Îţi mulţumim Ţie că ne-ai scos din pământul Egiptului şi ne-ai răscumpărat din robie (casa robiei). Îţi mulţumim pentru Legământul cu care ai pecetluit trupul nostru, pentru Torah cu care ne-ai învăţat, pentru poruncile Tale, expresie a voinţei Tale pe care ni le-ai descoperit; pentru viaţa, pentru bunătatea, pentru darurile şi hrana pe care ni le dăruieşti în tot timpul şi în tot ceasul. Pentru toate acestea Doamne, Dumnezeul nostru îţi mulţumim şi binecuvântăm Numele Tău în vecii vecilor. Îţi mulţumim pentru moştenirea părinţilor şi pentru că ne vei răzbuna curând şi că Te vei ridica împotriva vrăjmaşilor noştri. Fii binecuvântat Doamne pentru ţara aceasta şi pentru hrană.

84. Versiunea siriană a celei de a treia binecuvântări este:

Ai milă Doamne, Dumnezeul nostru, de Israel poporul Tău, de Ierusalim cetatea Ta, de cinstea împărătească, de stăpânia casei lui David, unsul Tău, de marea Casă asupra căreia este invocat Numele Tău. Refă curând şi în zilele noastre împărăţia lui David la locul ei; rezideşte Ierusalimul, adu-nă-ne în el şi să ne bucurăm în mijlocul lui. Fii binecuvântat Doamne care în bunătatea Ta rezideşti Ierusalimul!

După cum bine se poate vedea, *Birkat ha-Mazon* este o sinteză a ceea ce se numeşte *berakah* în cultul iudaic. Formularea introductivă: *Binecuvântat eşti Yahve, Dumnezeul nostru Împăratul lumii (baruch atta Iahve Elohenu Melek ha olam)*, specifică scurtelor binecuvântări, este urmată de motivul binecuvântării încadrat într-o schemă sintactică relativă: *„Cel care..."*. Dacă acest motiv (în diferite versiuni) are o formă mai dezvoltată, avem o binecuvântare lungă, cultică, a cărei sfârşit este marcat de o binecuvântare scurtă, sintetică, recapitulativă a temei binecuvântării propriu-zise. Această binecuvântare scurtă numită de J.P. Audet „doxologie"[85] apare sub denumirea de *hatimah*, „pecete" care, fiind aplicată oricărui text îi conferă caracterul unei binecuvântări.[86] Când Berakah-urile sunt în serie doar prima începe cu *baruh* dar totdeauna ele se termină în *hatimah*.

V. *Birkhat ha-Mazon — o compoziţie tripartită.*

— *Prima secţiune: birkat ha-zan* (binecuvântarea pentru hrană) — laudă adusă lui Dumnezeu.

Această binecuvântare, cunoscută sub numele de *birkat ha-zan*, adică binecuvântare pentru hrană, laudă pe Dumnezeu ca Hrănitor al întregii făpturi. Accentul textului cade pe grija şi dragostea Ziditorului faţă de *toată* făptura, nu numai faţă de poporul ales, ci şi faţă de toate neamurile, şi nu numai faţă de om ci faţă de întreaga zidire. A şedea la masă şi a binecuvânta pe Dumnezeu pentru toate înseamnă pentru poporul lui Israel a fi în comuniune cu Creatorul şi cu întregul cosmos. Actul mâncării depăşeşte cu mult simpla funcţie materială. Înainte de a întreţine puterile vitale, roadele pământului vorbesc despre Dumnezeu şi iubirea Lui. Înainte de a se referi la trup, actul mâncării vizează sufletul aflat pururea în căutarea de comuniune cu Dăruitorul. Binecuvântarea exprimă acest transfer şi această metamorfoză. Ea transformă pâinea pământului *(lehem min ha-ares)*, în mană, pâinea din cer *(lehem min ha shamaim)*.[87]

Doar prin binecuvântare pâinea este recunoscută ca dar şi fiecare masă aminteşte de minunea manei căzute din cer. Iată de ce şi literatura talmudică atribuie această primă binecuvântare lui Moise, care ar fi compus-o cu ocazia căderii manei.[88]

Această primă binecuvântare, după întregul ei enunţ tematic se încheie printr-o concluzie, prin scurta binecuvântare numită hatimah. Analiza minuţioasă a lui Louis Finkelstein demonstrează că la origine această primă binecuvântare ar fi fost doar una simplă, fără hatimah[89], căci înainte de distrugerea Ierusalimului toate binecuvântările care începeau cu *baruh*, cum este şi prima binecuvântare a birkat hamazon, erau binecuvântări simple, fără *hatimah*. În acest caz *hatimah*

---

85. J.P. Audet, Esquisse historique..., p. 379.
86. T.J. Talley, **De la Berakah à l'eucharistie: une question a reexaminer**, în Maison-Dieu 125/1976, p. 16.
87. Carmine, op. cit., p. 150.
88. Ibidem, p. 151.
89. Louis Finkelstein, op. cit., p. 227, n. 36.

ar fi fost o particularitate *doar* a rugăciunilor care *nu* începeau cu *baruh*, ci care erau alăturate altor rugăciuni care aveau această formulă. Astfel, mai curând de a fi o simplă reluare a temei centrale a binecuvântării, *hatimah*, această concluzie doxologică, a avut rolul de a transforma în berakothuri rugăciuni care nu aveau acest caracter[90]. *Berakah* este astfel forma de bază a euhologiei iudaice. Asimilarea altor forme de rugăciune cu *Berakah* prin adiţionarea unei *hatimah*, este un indiciu al acestei dezvoltări care a sfârşit prin adiţionarea acestei *hatimah* la însăşi binecuvântarea simplă.

Concluzia care se impune este aceea că această primă parte a birkat ha-mazon, a fost în perioada Noului Testament la origine o binecuvântare simplă fără o structură complexă, neavând în mod necesar o anamneză a mirabilia Dei pe care o presupune Audet la fiecare binecuvântare.[91]

— *A doua secţiune: mulţumire*

Cea de a doua secţiune începe cu *nodeh lekah* care înseamnă *„noi îţi mulţumim"*, binecuvântare cunoscută sub numele de *birkatha-uret* şi este binecuvântarea pentru pământul făgăduinţei. Din cosmică şi universală cum a fost în debut birkat ha-mazon devine istorică, particulară şi precisă. Lui Dumnezeu i se aduce mulţumire pentru pământul făgăduinţei, pentru eliberarea din Egipt, pentru Legământul Său şi Torah. Ea devine astfel o binecuvântare pentru întreaga istorie a mântuirii. Dumnezeu hrăneşte cu bunătate întreaga zidire — ceea ce se celebrează prin prima binecuvântare —, însă acest lucru implică şi responsabilitatea şi dragostea fiinţei umane. Prin binecuvântare, pâinea care aduce tărie şi bucurie nu este pâinea egoismului, acaparării şi acumulării, ci este cea dăruită după logica Legământului lui Dumnezeu cu poporul Său. Pământul făgăduinţei nu se referă la un fapt geografic, ci la darul şi purtarea de grijă a lui Dumnezeu. Pământul făgăduinţei este o ţară frumoasă şi bogată atâta vreme cât este perceput ca darul în care se trăieşte Legământul şi Torah, şi mediul în Dumnezeu işi doreşte împlinit Legământul Său şi cunoscute poruncile Sale.[92]

Această a doua binecuvântare pare a fi fost în perioada Noului Testament foarte vie şi flexibilă în conţinut.[93]

— *A treia secţiune: cerere*

A treia binecuvântare numită: boneh Jerushalaim (*„Tu Cel care rezideşti Ierusalimul"*) este o cerere, o invocare de împlinire a lucrării creatoare şi mântuitoare a lui Dumnezeu, materializată în venirea lui Mesia şi întemeierea Împărăţiei lui Dumnezeu. Ea se concentrează pe trei teme:

---

90. Ibidem, p. 20.
91. J.P. Audet, Genre littéraire et formes cultuelles de l'Eucharistie: Nova et vetera, în Ephemerides Liturgicae 80 (1966), p. 353 şi u.
92. Carmine, op. cit., p. 150.
93. T. J. Talley, art. cit., p. 20.

— cetatea sfântă și rezidirea Templului.
— prosperitatea materială
— concluzii

Se observă aici în mod clar tendința generală de dezvoltare a binecuvântării de a se extinde și deveni din rugăciune de laudă una de cerere pentru a se întoarce în final din nou la doxologie.

Trebuie notat faptul că Seder Amram Gaon, în conformitate cu cea mai veche tradiție rabinică prevede anumite variații în această a treia binecuvântare: fie pentru ziua sabatului, fie pentru o sărbătoare.[94]

Forma festivă a acestei a treia binecuvântări este demnă de a fi citată pentru varietatea ei tematică[95].

„Doamne Dumnezeul părinților noștri, pomenirea noastră, pomenirea părinților noștri, pomenirea Ierusalimului, orașului Tău, pomenirea lui Mesia, Fiul lui David, robul Tău, pomenirea poporului Tău a întregii case a lui Israel, se ridică și vine, pentru ca ea să ajungă, să fie văzută, acceptată, înțeleasă, amintită și în fața Ta, pentru eliberare, pentru bine, pentru daruri, pentru bunătate și milostivire în această zi.

Adu-ți aminte de noi Doamne Dumnezeul nostru pentru a ne face nouă bine, caută spre noi pentru El și ne mântuiește pentru El, întărindu-ne printr-un cuvânt de bunătate și milostivire: izbăvește-ne pe noi, milostivește-te spre noi, arată-ne bunătatea Ta, că Tu ești Împăratul îndurărilor și mult milostiv."

Interesantă este folosirea verbului „a pomeni" sub forma de *zikkaron*, ca „memorial". Memorialul nu este aici doar o simplă comemorare. Este un gaj sacru dăruit de Dumnezeu poporului Său și acest gaj implică o continuitate, o permanență tainică a faptelor și intervențiilor divine, comemorate la sărbători. Aceasta este o atestare permanentă a fidelității lui Dumnezeu față de Sine însuși. În acest sens de „pomenire", de aducere aminte de toate faptele iconomiei mântuitoare făcute de Dumnezeu poporului Său poate fi chemat Adonai să facă „pomenire" de poporul Său împlinind lucrarea începută.

CONCLUZII

1. Cultul iudaic, în varietatea manifestărilor lui, este o etapă preliminară, absolut necesară pentru înțelegerea cultului creștin. Încadrarea evoluției lui în sfera lui firească de apariție are menirea de a sublinia odată mai mult valențele lui unice, ca împlinire a profețiilor, ca anticipare și realizare eficientă a Împărăției.

2. Cultul iudaic își definește originalitatea prin arhitectura lui fastuoasă, concentrică, în care totul pornește de la binecuvântare, cuprinzând toate sferele de existență, și totul sfârșește în binecuvântare.

---

94. David Hedegard, op. cit., p. 151.
95. Textul la Ibidem, p. 152.

Binecuvântând, omul restituie lui Dumnezeu întreaga creaţie, sfinţeşte, consacră întreaga existenţă.

3. Centralitatea binecuvântării în cultul iudaic este ceea ce conferă echilibru acestui cult şi îi asigura continuitatea şi posibilitatea umplerii de sensuri noi, în noua celebrare cultică creştină. Rolul dominant al binecuvântării în iudaism vorbeşte şi despre conştiinţa necesităţii împlinirii eshatologice. Anaforaua creştină, atât la nivelul expresiei, cât şi al noii Realităţi pe care o face prezentă este împlinirea acestei aşteptări a eonului celui nou.

II. De la binecuvântarea după cină (Birkat ha-mazon) la Liturghia creştină

Ca orice organism spiritual, Liturghia creştină n-a luat naştere dintr-o dată, ca o creaţie spontană în întregime nouă şi fără nici un precedent în trecut. Istoria ei nu începe abia odată cu apariţia creştinismului. Dacă în ceea ce priveşte esenţa ei, adică misterul în sine, ea este întemeiată de Mântuitorul la Cina cea de taină, în ceea ce priveşte ideile principale care alcătuiesc nucleul sau sâmburele ei originar, şi totodată, fondul comun al tuturor anaforalelor liturgice creştine de azi, precum şi formele ei externe de manifestare, acestea provin dintr-o adâncă vechime, continuând o tradiţie şi un ritual inspirat din Vechiul Testament şi legându-se de revelaţia primordială şi de începuturile istoriei sfinte a mântuirii noastre.[96]

La baza expunerii noastre se află convingerea de altfel ştiinţific demonstrabilă şi acceptată azi de majoritatea cercetătorilor consacraţi, că izvoarele Liturghiei creştine trebuie căutate în lumea biblică a iudaismului secolelor I î. Hr. — I d. Hr., şi nu în eflorescenţa exotică a universului religios sincretist specific religiilor de mistere ale universului elenistic. Astfel, originea anaforalei euharistice poate fi găsită pornind de la explicarea şi analizarea datelor furnizate de Sfânta Scriptură care trebuie să fie înţelese şi raportate la întregul context cultic al lumii iudaice al secolelor I î. Hr. şi I d. Hr.[97]

Schematic, se poate zice că, formal, cele două părţi ale Liturghiei creştine sunt ambele de obârşie iudaică. „Liturghia catehumenilor" este vizibil o preluare şi o prelucrare a cultului public sinagogal

96. Pr. Prof. Dr. Ene Branişte, **Liturgica Specială**, Bucureşti, 1980, p. 167. Referitor la cadrele cultice iudaice în care a apărut anaforaua creştină, a se vedea: Louis Bouyer, **La premiere Eucharistie dans la derniere cene**, în rev. Mison Dieu nr. 18 (1949), p. 34—47; F. Cabrol în DTC, IX, 787—844; Louis Ligier, **De la Cene de Jesus a l'anaphore de l'Eglise**, în MD, 87 (1966), p. 7—51; F. Probst, **Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte**, Tubingen 1870.

97. Incontestabil cartea cea mai profundă şi riguros ştiinţifică asupra Cinei celei de Taină şi a tuturor aspectelor biblice referitoare la ea este excelentul studiu a lui J. Jeremias, **Die Abendmahlworte Jesu**, vierte, durchgesehene Auflage, Gottingen, 1967, p. 196—246).

(lecturi biblice, cântări), iar cea a „credincioșilor" este continuarea ospățului ritual iudaic familial sau de comunitate mică, convertit și investit cu funcții sacramentale inedite și inuzitate în iudaism.

Cercetările biblice și liturgice din ultimele decenii au demonstrat, credem limpede, pe baza analizei referatelor biblice (cel mai vechi, databil cca. 53 d.Hr. — I. Cor. 11, 23—25; și cele evanghelice — Mc. 14, 22—25; Mt. 26, 15—20; Lc. 22, 15—20), că la Cina cea de Taină, instituind Euharistia, Hristos a împlinit un rit iudaic preexistent, sacramentalizând obiceiul iudaic străvechi al meselor festive familiale și comunitare, conferindu-i însă o semnificație și realitate complet nouă.[98]

Precum reiese clar din datele Sfintelor Evanghelii, Cina cea de Taină în cadrul căreia Mântuitorul a instituit Sf. Liturghie, a fost de fapt, fie o serbare a Paștelui iudaic, fie o masă specială, anume pregătită de Mântuitorul la sfârșitul activității Sale mesianice, masă, căreia i-a dat un caracter religios, instituind în cursul ei Sf. Euharistie și rostind atât cuvântarea Sa de despărțire, cât și marea rugăciune arhierească. Cert este faptul că Mântuitorul nu a legat instituirea Sf. Euharistii de nici un amănunt specific cinei pascale, ci ea se grefează pe elementele comune oricărei cine iudaice: frângerea pâinii la început, și binecuvântarea vinului la binecuvântarea după masă (birkhat ha-mazon). Acest fapt a permis celebrarea Sf. Euharistii nu doar o singură dată în an, în ziua de Paști, ci întotdeauna, după necesitățile comunității.[99]

Natura ritului de la Cina de pe urmă a lui Iisus este mult controversată și discutată. Iată ipotezele avansate și sistematizate de J. Jeremias: Passamahl, Quiddusmahl, Habhuramahl, Essenermahl. Ultimele trei sunt atât de șubrede încât nu rezistă la nici o analiză critică elementară.[100] Determinarea caracterului Cinei depinde astfel în esență de dificila chestiune cronologică a datei exacte a Cinei și Patimilor lui Hristos.

Tradiția Evangheliilor oferă două datări: 1. *sinoptică* (Mc. 14, 12—17 par.), după care Iisus ar fi cinat în noaptea de 14 spre 15 Nissan și ar fi fost răstignit în după-amiaza zilei de 15 Nissan; 2. *ioaneică* (In. 18, 28 ș.u. 19, 14), după care Cina a avut loc în noaptea de 13—14 Nissan, răstignirea și îngroparea consumându-se în după-amiaza zilei de 14 Nissan.

Revenind la chestiunea datei Paștilor, între cele două datări există două tentative de armonizare:

1. Sinopticii au dreptate, Ioan trebuie interpretat după aceștia. La această concluzie ajunge și J. Jeremias;[101]

---

98. Pr. Prof. Dr. Petre Vintilescu, *Încercări de istorie a Liturghiei. Liturghia creștină în primele trei veacuri*, București, 1930, p. 18.

99. L. Bouyer, *Eucharistie-Théologie et Spiritualité de la prière eucharistique*, Tournai, 1968, p. 103.

100. *Die Abendmahlworte Jesu...*, p. 60.

101. *Ibidem*, p. 9—78.

2. Ioan are dreptate, Sinopticii trebuie interpretaţi după el. Soluţia ioaneică este cea tradiţională a Bisericii ortodoxe şi la ea ne oprim şi noi. Pentru că în tradiţia sinoptică chiar, există detalii care rezistă explicaţiilor lui J. Jeremias, ca de exemplu: Mc. 15, 21 — Simeon Cireneanul vine de la ţarină — şi Mc. 15, 46 — Iosif din Arimateia cumpără giulgiul de îngropare (în zi de sărbătoare?) —. Afirmaţia: *„şi era dimineaţă şi ei nu au intrat în pretoriu ca să nu se spurce şi să mănânce Paştile"* de la In. 18, 28 este limpede şi fără echivoc şi nu are nimic construit nepărând a fi comandată de vreo intenţie „teologică" specială. Mai mult, abia în acest caz relaţia tipologică între Pesahul iudaic şi Patima lui Hristos are o acoperire istorică limpede: răstignirea lui Iisus coincide în acest caz, în mod semnificativ, cu junghierea mieilor pascali la Templu. În vreme ce la sanctuar mieii erau sacrificaţi cu miile, în afara porţilor cetăţii, moare necunoscut Mesia, Robul Domnului, adevăratul miel pascal (cf. Is. 53, 7—8; In. 1, 29. 36; I Cor. 5, 7; I Pt. 1, 19 etc.).

În acest caz, la Cină Iisus a anticipat doar Sederul pascal, iar textul de la Lc. 22, 15—16: *„Cu dor am dorit să mănânc cu voi acest Paşti înainte de patima Mea"* poate fi interpretat şi în sensul regretului de-a nu putea mânca Paştile cu Ucenicii Săi cât şi în sensul insatisfacţiei de a-i părăsi la o celebrare solemnă. Căci oricât de importante ar fi referinţele pascale şi semnificaţia mielului pascal pentru înţelegerea morţii lui Iisus şi hristologiei, Euharistia Legii celei noi, stabilită de El la Cină nu se leagă practic de nici unul din detaliile proprii Sederului pascal iudaic: nici de mâncarea mielului, nici de cea a azimelor ori a ierburilor amare.

Prin urmare, singura posibilitate în privinţa naturii Cinei celei de Taină — omisă apriori de Jeremias prin fixarea opţiunii sale pe datarea sinoptică — este doar aceea că avem de-a face cu o simplă şi binecunoscută masă iudaică festivă cu caracter familial-comunitar. Acest rit iudaic specific al meselor festive de sabat şi sărbători — adevărata „liturghie" familială — a reprezentat structura rituală a Cinei celei de pe urmă a lui Iisus.

Într-adevăr, masa rituală iudaică cuprindea: la început binecuvântarea şi frângerea pâinii de către acelaşi mai mare al mesei. Acest din urmă rit era însoţit de pronunţarea unei rugăciuni de mulţumire şi cerere sub forma a trei binecuvântări. E vorba de aşa numitele „birkhat ha-mazon" care se află la obârşia tuturor anaforalelor euharistice ale Bisericii.

I. *Euharistia — realitate euhologică: De la Birkhat ha-mazon la anaforaua creştină primară*

Dacă din punct de vedere ritual Euharistia creştină se dezvoltă din ritul ospăţului iudaic comunitar festiv săvârşit de sabat sau sărbători, euhologic ea se dezvoltă din aşa numita „liturghie" ce însoţea această masă, adică din cele trei binecuvântări uzuale *(birkhat ha-*

mazon) pe care cel mai mare le rostea asupra paharului de vin de la sfârşitul mesei.

Este aproape sigur că la Cina cea de Taină, Domnul Iisus însuşi a pronunţat aceste binecuvântări (berakhoturi), însoţindu-le de cuvintele explicative bine cunoscute, care în relatările evanghelice apar ca nişte emergente ale structurii acestei „liturghii" iudaice presupuse în subtextul relatării, şi în care ele inserau un conţinut nou, marcând transformarea ritualului în sacrament.

Schematic, această binecuvântare „birkhat ha-mazon" avea şi are până azi următoarea formulă tip:

1. *Barukh attah:*

Binecuvântat eşti Tu Doamne, Dumnezeul nostru, Împăratul lumii, Cel care hrăneşti lumea întreagă cu bunătate, har şi milostivire.

Fii binecuvântat Doamne Tu Care hrăneşti toată făptura.[102]

2. *Nodeh:*

Îţi mulţumim Doamne, Dumnezeul nostru, căci Tu ne-ai dat nouă spre moştenire o ţară frumoasă şi plăcută, Legământul, Legea, viaţa şi hrana.

[aici avea locul embolismului instituţional al sărbătorii][103]

Fii binecuvântat Doamne pentru ţara aceasta şi pentru hrană.[104]

---

102. Versiunile palestiniene sunt mult mai ample:

A. Să fii binecuvântat Doamne Dumnezeul nostru, Împăratul lumii Cel care hrăneşti lumea cu bunătate. Cu har şi milostivire Tu dai pâine la tot trupul. Fii binecuvântat Doamne care hrăneşti toate.

B. Fii binecuvântat Doamne Dumnezeul nostru, Împăratul lumii Cel care hrăneşti lumea cu bunătate. Cu har şi milostivire El dă pâine la tot trupul, căci veşnică este bunătatea Lui spre noi. Marea Sa Bunătate nu ne-a lipsit nouă şi nici nu vom fi lipsiţi de acest bine din cauza marelui Său Nume, căci El hrăneşte şi susţine toate. Fii binecuvântat Doamne, Cel care hrăneşti toate!; (K. Hruby, op. cit., p. 208).

103. Doar la sărbători a doua pericopă putea avea un embolism, o grefă literară, prin care se întrerupea textul rugăciunii introducându-se astfel un pasaj scripturistic. Această dinamică embolistică nu este decât o manieră unică de a face mai acută şi mai penetrantă rugăciunea în valenţele ei anamnetice şi epicletice. A se vedea: G. Giraudo, Le recit de l'institution dans la prière eucharistique a-t-il des antecedents?, în Nouvelle Révue Théologique 116 (1984), p. 513—536.

104. Şi pentru a doua binecuvântare versiunea palestiniană este mai amplă:

Îţi mulţumim Ţie, Doamne Dumnezeul nostru, pe Tine Te binecuvântăm, Împăratul nostru, pe Tine Te lăudăm Ziditorul nostru, pe Tine Te slăvim Mântuitorul nostru şi vestim mărirea Împărăţiei Tale, Dumnezeul nostru, singurul care viezi pururea, pentru că ne-ai dat nouă spre moştenire o ţară plăcută, frumoasă şi vastă, Legământul Tău, Legea (Torah), viaţa şi hrana.

Îţi mulţumim Ţie că ne-ai scos din pământul Egiptului şi ne-ai răscumpărat din robie (casa robiei). Îţi mulţumim pentru Legământul cu care ai pecetluit trupul nostru, pentru Torah cu care ne-ai învăţat, pentru poruncile Tale, expresie a voinţei Tale pe care ni le-ai descoperit; pentru viaţa, pentru bunătatea, pentru darurile şi hrana pe care ni le dăruieşti în tot timpul şi în tot ceasul. Pentru toate acestea Doamne, Dumnezeul nostru îţi mulţumim şi binecuvântăm Numele Tău în vecii vecilor. Îţi mulţumim pentru moştenirea părinţilor şi pentru că ne vei răzbuna curând şi că Te vei ridica împotriva vrăjmaşilor noştri. Fii binecuvântat Doamne pentru ţara aceasta şi pentru hrană.

3. *Rahem:*

Ai milă Doamne, Dumnezeul nostru, de Israel poporul Tău, de Ierusalim cetatea Ta, de Templul Tău, de sfântul şi marele altar, asupra căruia Numele Tău este invocat şi binevoieşte a reface la locul ei împărăţia lui David şi a reconstrui curând Ierusalimul.

[aici avea locul embolismul cu nuanţă epicletică, ya'aleh weyavo, care imploră dragostea lui Dumnezeu şi bunătatea Lui pentru reunificarea poporului ales şi rezidirea casei lui David]

Fii binecuvântat Doamne care zideşti Ierusalimul.[105]

De aici se vede limpede că formularele euhologice de birkhat ha-mazon confirmă textual atât structura memorială a meselor comunitare festive în iudaismul contemporan lui Iisus, cât şi relaţia intimă între ceremonial şi sacrificiu, sau mai precis semnificaţia sacrificială a acestor mese memoriale.

Lectura prevenită a textului acestor formulare arată că orizonturile şi motivele teologice ale acestor „berakhot" cresc organic dezvoltându-se unele din altele. Astfel, în binecuvântarea *Barukh attah*, mulţumirea pentru hrană are în subtext orizontul cosmic-creaţional implicat în înţelesul teologic al hrănirii ca şi creaţie continuă a vieţii; binecuvântarea *Nodeh* subîntinde explicit orizontul soteriologic, amintind evenimentele principale ale istoriei mântuirii; iar binecuvântarea *Rahem* deschide şi cere împlinirea aşteptatei Împărăţii Mesianice, anticipată „memorial" de către participanţii la acest ospăţ ritual.

Similitudinea de motive şi orizonturi teologice din aceste formulare cu „euharistiile", adică anaforalele creştine, reiese izbitor la o simplă lectură comparativă a binecuvântărilor iudaice cu oricare din ele. Mai mult, întreaga structură euhologică a formularelor euharistice este ininteligibilă istoric şi teologic în afara cadrului şi climatului lor liturgic originar care pentru ele îl reprezintă tocmai aceste „birkhat ha-mazon", şi invers: recuperarea sensurilor biblic originare nu poate avea loc decât situându-le în perspectiva lor teologică genuină.

II. *Analiza datelor Noului Testament.*

Cuvintele de instituire, menţionate de Sfinţii Evanghelişti, nu explică prin sine originea anaforalei euharistice. Mult timp în teologia liturgică s-a considerat naraţiunea nou testamentară a instituirii Sfintei Euharistii ca fiind singurul punct de plecare în stabilirea originii anaforalei euharistice. Însă datele furnizate de Noul Testament tre-

105. Versiunea siriană a celei de a treia binecuvântări este:

Ai milă Doamne, Dumnezeul nostru, de Israel poporul Tău, de Ierusalim cetatea Ta, de cinstea împărătească, de stăpânia casei lui David, unsul Tău, de marea Casă asupra căreia este invocat Numele Tău. Refă curând şi în zilele noastre împărăţia lui David la locul ei; rezideşte Ierusalimul, adu-nă-ne în el şi să ne bucurăm în mijlocul lui. Fii binecuvântat Doamne care în bunătatea Ta rezideşti Ierusalimul!

buiesc înțelese și integrate în contextul cultic iudaic al sec. I î. Hr. și I. d. Hr.[106]

Sfinții Evangheliști descriind Cina cea de Taină, notează cele șapte acte săvârșite de Mântuitorul ca alcătuind un tot unitar (Mt. 26, 26—27; Mc. 14, 23; Lc. 22; 19; I Cor. 11, 24). Mântuitorul (I) a luat, (II) a binecuvântat, (III) a frânt și (IV) a dat, zicând: *„Luați mâncați acesta este Trupul Meu"* (Mt. 26, 26—27). Apoi, (V), a luat paharul, (VI) a mulțumit și (VII) l-a dat ucenicilor Săi zicând: *„Beți dintru acesta toți, acesta este Sângele meu, al Legii celei noi, care pentru mulți se varsă spre iertarea păcatelor"* (Mt. 26, 28; Mc. 14, 24; Lc. 22, 19; I Cor. 11, 25). Aceste acte au fost preluate de tradiția liturgică primară și transpuse în practică în patru mari acte cultice: (I) aducerea pâinii și a vinului, care erau „luate" de liturghisitori, (II) binecuvântarea, sfințirea pâinii și a vinului, (III) frângerea și (IV) împărtășirea.[107]

Descrierea pe care o face Noul Testament instituirii Sf. Euharistii este o descriere cu un pronunțat caracter liturgic. Așternerea în scris a textului scripturistic s-a făcut în mediul eclesial și în contextul permanentei celebrări cultice. Prezența în însăși canonul euharistic, deplin conturat mai târziu, a însăși textului instituirii Sf. Euharistii, vorbește despre această formulare și influență liturgică asupra textului Noului Testament.[108]

Cuvintele de instituire au fost rostite într-un context liturgic, în care fiecare cină avea caracter sacrificial. După părerile autorizate ale teologiei rabinice antice și moderne această „liturghie" familială a jucat în menținerea vieții religios-comunitare a lui Israel în istorie, un rol mai mare chiar decât al oficiului cultic public sinagogal.[109]

Acest ritual străvechi al mesei rituale festive a ajuns să fie pentru comunitățile iudaice dizidente față de cultul oficial al templului — ca cele de la Qumran, ale Esenienilor și Terapeuților, precum ne relatează Philon din Alexandria și Josephus Flavius — nu numai echivalentul nou al vechilor sacrificii sângeroase, ci chiar unicul și supremul „sacrificiu" liturgic. El era masa comunitară care aduna la un loc „rămășița", nucleul noului și definitivului Israel, anticipând marele festin eshatologic-mesianic evocat de profeți. Dintr-un astfel de ospăț comunitar celebrat într-un climat pascal plin de semnificații — dar total independent de comunitățile iudaice dizidente menționate mai sus — a luat naștere, precum am văzut deja, și Euharistia creștină ca sacrificiu memorial al Noului Testament.

---

106. W.D.E. Cesterly, **The Jewish Background of the Christian Liturgy,** Oxford 1925, p. 48.

107. Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, **Liturgica...,** p. 175; Gregory Dix; The Shape of Liturgy, London, 1945, p. 48—49.

108. J. Jeremias, **op. cit.,** p. 100—102: „Die liturgische Verwendung der Einsetzungsberichte beim Herrenmahl hat sowohl die Fassung ihres Rahmens, wie auch die Formulierung der Einsetzungswortre selbst in mannigfacher Weise beeinflusst.

109. Louis Finkelstein, **The Birkat Ha-Mazon,** în Jewish Quarterly Review XIX (1928—29), p. 212.

Ospăţul comunitar iudaic, înţeles în orizontul teologiei memorialul biblic, comemora în formularele sale de binecuvântare, creaţia vieţii, evenimentul istoric al eliberării din Egipt şi anticipa pe cel eshatologic al eliberării mesianice finale. El exprima în cel mai autentic spirit profetic sensul profund al tuturor sacrificiilor lui Israel, fiind înţeles adeseori ca sacrificiul prin excelenţă, cu rolul de-a exprima, pe baza legământului personal între Iahve şi poporul Lui, ofranda existenţială a întregii vieţi, ba chiar a întregii lumi către creatorul şi izbăvitorul lor.

III. *Structura ritualului Cinei celei de Taină*

Folosindu-se de acest ritual iudaic, Mântuitorul instituie Jertfa Legii celei noi, împlinită apoi prin moartea, Învierea şi Înălţarea Sa.

El a folosit formularul cultic iudaic într-un mod unic: Sfintele Evanghelii nu menţionează niciodată folosirea de către Mântuitorul a formulei obişnuite de binecuvântare: *„Binecuvântat fii, Doamne Dumnezeul nostru...“*, ci formula personală de binecuvântare în formă activă, aşa cum apare ea în cartea psalmilor: *„Te binecuvântez Părinte“* (Lc. 10, 21; Mc. 2, 25), *„Îţi mulţumesc Părinte“*. (In. 2, 41). Astfel, probabil, Mântuitorul a deviat considerabil de la ritualul obişnuit al cinei, ceea ce era, de altfel, şi permis oricărei persoane care prezida o adunare cultică.[110]

Mai întâi, în cadrul Cinei celei de Taină au fost servite „aperitivele“ — un pahar cu vin asupra căruia fiecare trebuia să pronunţe pentru sine următoarea binecuvântare: *„Binecuvântat fie Dumnezeu, Dumnezeul nostru, Împăratul lumii, Care dăruieşti rodul viţei“*, — dar Mântuitorul a luat paharul ca orice cap de familie şi a pronunţat următoarele cuvinte: *„Luaţi acesta şi îl împărţiţi între voi; căci zic vouă: Nu voi mai bea de acum din rodul viţei, până ce nu va veni Împărăţia lui Dumnezeu“* (Lc. 22, 17—18). Apoi cina a început în mod obişnuit cu binecuvântarea pâinii: Domnul Iisus Hristos a luat pâinea (*elaben arton* la Sf. Pavel; *labôn arton* la Sfinţii Mc., Mt., Lc.) a binecuvântat-o: *eulogèsas* la Sfinţii Mt., Mc.; *eucharistêsas* la Sf. Pavel, Lc.), a frânt-o şi a dat-o aşa cum fiecare cap de familie trebuia să facă în mod normal. Cuvintele binecuvântării şi mulţumirii Sale nu sunt reţinute de Sfintele Evanghelii, căci ele erau ştiute de fiecare iudeu pios: *„Binecuvântat fie Dumnezeu, Dumnezeul nostru, Împăratul lumii care faci ca pâine să rodească pământul“*. Dar Mântuitorul a rostit ceva mai mult, şi anume, cuvintele prin care a instituit Taina Sfintei Euharistii: *„Luaţi mâncaţi acesta este Trupul Meu, Care se va da pentru voi: Aceasta să o faceţi întru pomenirea Mea“* (Lc. 22, 19—20, I Cor. 11, 24).

---

110. L. Ligier în **„L'improvisation liturgique dans l'église ancienne“**, in Maison Dieu 111 (1972), p. 11 notează: „Toate rugăciunile din vremea Mântuitorului nu erau fixate într-o manieră definită. Ele erau deci „improvizaţie“ în sensul că fiecare cap de familie putea modifica mai mult sau mai puţin detaliile expresiilor; dar ele urmau întotdeauna foarte strict modelul dinamic al temelor tradiţionale cuprinse în schema obişnuită a rugăciunilor, se putea adăuga expresii, dar era inadmisibilă o simplificare“.

Euharistia la Cina cea de Taină a fost realitatea nouă, copleşitoare în care Mântuitorul a trăit anticipat în mod tainic moartea şi Învierea Sa, aşa cum mai apoi le va trăi în Euharistia Bisericii după Inălţarea Sa.[111]

Prin cuvintele pronunţate, Domnul Iisus Hristos a investit un gest uzual al pietăţii iudaice — binecuvântarea şi frângerea pâinii — cu o nouă şi unică semnificaţie a viitoarei Sale prezenţe în sânul Bisericii.[112]

După aceste cuvinte enigmatice încă pentru ucenici, Cina a continuat în mod normal. S-au servit alimentele pregătite şi s-a ajuns la spălarea finală a mâinilor. Probabil, mai curând în acest moment, decât la debutul cinei, Mântuitorul schimbă ceva din ritualul iudaic obişnuit în ceea ce El numeşte „exemplu" de imitat în viitor. El, Stăpânul şi Domnul, iar nu cel mai tânăr din adunare, spală picioarele ucenicilor Săi. Apoi la sfârşit, Mântuitorul a pronunţat binecuvântarea finală (birkhat ha-mazon) asupra paharului cu vin amestecat cu apă, anume pregătit.[113]

După cină El a luat paharul, numit paharul binecuvântării de Sf. Ap. Pavel (I Cor. 10, 16), şi a mulţumit. Cuvintele binecuvântării nu sunt menţionate pentru că erau cunoscute de toţi. Ţinând paharul în mâna dreaptă şi privind spre el, Mântuitorul a pronunţat pentru toţi această rugăciune de mulţumire:

„Binecuvântat fie Domnul Dumnezeul nostru, Împăratul lumii Care hrăneşti lumea cu bunătate, har şi milă.

Îţi mulţumim Ţie, Dumnezeul nostru, Care ne-ai dăruit nouă o ţară mare şi bogată.

Îndură-Te, Doamne, Dumnezeul nostru de Israel poporul Tău, de Ierusalim oraşul Tău, de Sion, lăcaşul slavei Tale, de Jertfelnicul Tău, de Templul Tău. Binecuvântat fie Domnul Dumnezeul nostru, Care rezideşti Ierusalimul".[114]

După această binecuvântare *„luând paharul... le-a dat şi au băut din el toţi"* (Mc. 14, 23), şi în timp ce paharul trecea de la unul la altul El afirmă: *„Acesta este Sângele Legii celei noi, care pentru mulţi se varsă"* (Mc. 14, 24). *„Acest pahar este Legea cea nouă prin (întru) sângele Meu. Aceasta să o faceţi ori de câte ori veţi bea spre pomenirea Mea"* (I Cor. 11, 25). *„Căci vă spun vouă că nu voi mai bea de acum din acest rod al viei, până în ziua când îl voi bea cu voi din nou întru Împărăţia Mea"* (Mt. 26, 29; Mc. 14, 25). Cu aceste cuvinte Mântuitorul arată că ceea ce El avea să instituie îşi are temeiul în moartea şi Învierea Sa. Învierea Sa va face nou vinul, deci şi Sân-

---

111. Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, **Teologia Dogmatică Ortodoxă**, vol. 3, Buc. 1978, p. 35.

112. Gr. Dix, **The Shape...**, p. 56.

113. Berakoth, **Mishnah VIII**, 2: „Şcoala lui Shammai spune: Bărbatul să-şi spele mâinile şi apoi să amestece [conţinutul] paharului".

114. Louis Finkelstein, **op. cit.**, p. 212.

gele Domnului, pe care ni-L va împărtăşi în această Taină întru Împărăţia Lui, care începe odată cu Biserica.[115]

Ceea ce a făcut Mântuitorul la Cina cea de Taină nu a fost decât investirea cu o nouă semnificaţie şi umplerea cu o nouă realitate legate de moartea şi Învierea Sa, a două acte ale liturghiei familiale iudaice, acte de care El era sigur că ucenicii le vor face cu regularitate şi după Înălţarea Sa, căci ele aparţineau existenţei lor cotidiene.

IV. *Sensul anamnezei biblice*

Comemorarea biblică apare ca efectiv unică în realitatea ei, doar întrucât este reflexul amintirii lui Dumnezeu de poporul ales — iniţiativa este deci a lui Dumnezeu — adeverită de El prin instituirea unui act sacru drept „gaj" al legămintelor Lui, cu credincioşii Lui (legămintele cu Noe, cu Avraam, şi cu Moise în legea veche, şi cel încheiat prin jertfa lui Hristos în Legea nouă). Reprezentarea acestui „gaj" hotărât de Iahve, de către credincioşii înaintea lui Iahve, implica, din autodeterminarea voluntară a persoanei Sale divine, o misterioasă continuitate a acţiunilor divine comemorate şi a efectelor lor. În actul memorial obiectiv biblic, instituit solemn din iniţiativa Persoanei divine, converg într-o conlucrare intersubiectivă două procese comemorative:

— Comemorarea omului care reprezintă restituind lui Dumnezeu semnele stabilite de El drept gaj garant al făgăduinţelor Sale; şi

— „Amintirea" divină, singura capabilă să împlinească prin puterea ei actualizatoare conţinutul şi efectul făgăduinţelor făcute poporului ales.

Actul memorial în sens biblic este astfel simultan comemorare, prezenţă şi anticipare. El concentrează, din iniţiativa divină, lucrarea mântuitoare şi revelatoare a Dumnezeului celui viu şi personal, angajat efectiv în istorie, în tripla ei dimensiune: trecută, prezentă şi viitoare. Trebuie iarăşi subliniat, că memorialul face prezent nu doar trecutul cât mai ales viitorul, de unde şi porunca expresă a Mântuitorului la Cina cea de Taină: *„Aceasta să o faceţi spre pomenirea Mea"* (Lc. 22, 19). Astfel, porunca anamnezei nu trebuie interpretată din premise elenistice — afirmă Jeremias — ci palestiniene, *„eis tên emên anamnesin"* nu înseamnă în primul rând *„ca voi să vă aduceţi aminte de mine"*, ci cu cea mai mare probabilitate: *„ca Dumnezeu să-şi aducă aminte de mine"* — adică de Hristos şi de ucenicii Săi, şi astfel porunca anamnezei nu este o invitaţei ca ucenicii să păzească amintirea lui Iisus *(„repetaţi frângerea pâinii, ca să nu uitaţi de mine")*, ci o indicaţie eshatologic-orientală: „adunaţi-vă în continuare în ritul mesei ca şi comunitate nouă, ca în acest fel Dumnezeu să fie zilnic implorat de împlinirea iconomiei mântuitoare în Biserică".[116]

„Întrucât ceata ucenicilor lui Iisus se adună zilnic în scurtul răgaz până la Parusie în comuniunea mesei, ea reprezintă înaintea lui

115. Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, op. cit., p. 96.
116. J. Jaramias, op. cit., p. 244.

Dumnezeu începuta lucrare a mântuirii și implora deplina ei împlinire"[117]. Dumnezeu „își aduce aminte" activ de Hristos, cel răstignit, Înviat și Înălțat, întrucât trimite neîncetat pe Sfântul Duh, ca să ni-L facă prezent pneumatic efectiv până la venirea Sa finală.

V. *Originalitatea și caracterul aparte al Cinei de taină*

Deosebirea dintre ritualul observat de Mântuitorul la Cină și cel prescris de Lege și tradiție, constă mai întâi în faptul că El a folosit nu azimă, ci pâine obișnuită (dospită), deoarece Cina a avut loc cu o zi mai înainte de începerea serbării Paștilor, adică în seara zilei de joi, 13 Nissan când azimele încă nu se puseseră în folosință. Al doilea, la formulele rituale pentru binecuvântarea pâinii și a vinului, El a adăugat propriile Sale cuvinte (*„Acesta este Trupul Meu..."* și *„Acesta este sângele Meu..."*), prin care se indică sensul nou și unic al celor săvârșite: prevestirea sau anticiparea sacramentală a jertfei sângeroase și mântuitoare, care se va consuma peste o zi și care inaugurează sau consfințește un nou legământ sau testament între Dumnezeu și oameni pecetluit cu sângele sfânt al Celui ce Se va da spre răstignire. În momentul când Mântuitorul adaugă, la rugăciunea solemnă și finală de mulțumire și de laudă, cuvintele *„Beți dintru acesta toți..."* (Mt. XXVI, 28 și loc. par.), ia naștere Liturghia creștină, prin anunțarea Paștelui celui nou, al noului legământ veșnic, adăugat memorialului Vechiului Testament, legământ care ia ființă în preajma morții și învierii Domnului și țintește la a doua Sa venire. Liturghia creștină reprezintă deci împlinirea organică a făgăduințelor date de Dumnezeu poporului evreu, promisiuni evocate în manifestările sale liturgice, prin care se întreținea flacăra nădejdii așteptării lor.[118]

Diferența primei Cine euharistice față de acest rit iudaic în uz până azi la evreii evlavioși — diferență în care transpare „sacramentalizarea", adică transfigurarea vechiului rit iudaic — s-a concretizat în trei aspecte: 1. Evidențierea sau reliefarea mai puternică de către Iisus a gesturilor asupra pâinii și vinului față de restul mesei (evidențiere care a stat la baza detașării și separării încă în comunitățile apostolice a Euharistiei de masa sau ospățul propriu-zis, care va deveni agapa); 2. în aceea că paharul prezentat de Iisus la Cină a fost un pahar unic (Lc. 22, 17; Mc. 14, 23; Mt. 26, 27), contrar uzului iudaic, în care cel mai mare, pronunțând binecuvântările rituale asupra cupei sale, bea cupa sa, invitând astfel pe comeseni să-și bea fiecare paharul său; 3. și mai ales în aceea că gesturile de prezentare a pâinii și vinului Iisus le-a însoțit de cuvinte explicative, străine complet de ritualul iudaic. Unul din aceste cuvinte explicative dă de altfel și

---

117. Ibidem, 245 sau 243: „Dementsprechend dürfte der Wiederhohlungsbefehl zu verstehen sein: „Tut dies, damit Gott meiner gedenke", „Gott gedenkt des Messias, indem Er das Reich hereinbrechen läßt in der Parousie".

118. M. Kovalevski, Origines et développement de la liturgie chrétienne, în rev. Présence orthodoxe (Paris), an. 1968, nr. 3, p. 47.

cheia înţelegerii semnificaţiei originare a noului rit euharistic: *touto poiete eis tên emên anamnesin.*

Originală a fost de la bun început Cina de taină prin investirea ritualului obişnuit iudaic, cu valenţe noi, trinitare, prin definirea cu acest prilej a raportului de iubire existent între cele trei Persoane divine: Tatăl primeşte rugăciunea adresată în numele Fiului, prin Sfântul Duh. Astfel întregul canon euharistic, cu tot fondul tematic, provenit din contextul cultic iudaic, este expresia integrală a unei conştiinţe eclesiale vii, în care cultul legii vechi este receptat şi folosit în contextul nou, al realităţii Împărăţiei lui Dumnezeu, prezente de acum în lume.

Originalitatea şi caracterul aparte al Cinei celei de Taină faţă de orice altă cină iudaică se arată şi în imediata ei evoluţie. La început au existat două acte separate, distincte: binecuvântarea pâinii şi a vinului. Sfinţii Evanghelişti le numesc diferit ca *eulogêsas* şi *eucharistêsas.* Sfântul Apostol Pavel şi Sfântul Luca sintetizează şi prin *eucharistêsas* denumesc ambele rituri. Astfel, cu timpul, cele două acte au ajuns să alcătuiască o unitate a unei singure acţiuni liturgice: prefacerea darurilor, care era inserată în cadrul cinei în momentul binecuvântării finale *(birkhat ha-mazon).* Această vastă binecuvântare a fost şi modelul după care s-au construit anaforaua creştină primară, într-o neîncetată cizelare de expresie şi printr-o umplere de conţinut histologic în permanenta continuitate eclesiologică a celebrării.[119] Ritualul binecuvântării pâinii, mai sărac în conţinut şi practic fără structură, a fost asimilat în momentul binecuvântării finale, astfel apărând ritualul euharistic primar.

Unificarea aceasta pare să se fi petrecut la începutul epocii apostolice. În Noul Testament sunt câteva indicaţii asupra procesului care a dus la cristalizarea anaforalei euharistice primare:

a) aducerea de către Sfinţii Marcu şi Matei a ritualului binecuvântării pâinii, alături de cel al binecuvântării vinului.

b) predominanţa termenului generic: *eucharistein* asupra celui de frângere a pâinii *klasein,* desemnând întreg ritualul euharistic.

c) folosirea de Sfântul Pavel şi Luca a aceluiaşi termen *eucharistein,* pentru a desemna ambele binecuvântări cu un singur termen.

Aceste indicaţii nu sunt rezultatul unei unificări deja efectuate, ci semnele unei tendinţe cultice viu cristalizate în creştinismul epocii apostolice.[120]

Acest proces se accentuează în perioada în care comunitatea a separat cina de ritualul sacramental, celebrându-le una după alta. Era astfel imposibil ca atât cina cât şi ritualul euharistic să-şi păstreze fiecare binecuvântările proprii. De aceea s-a recurs la soluţia cea mai practică: în cadrul binecuvântării după masă s-au inserat actele sacramentale asupra pâinii şi vinului. Ulterior, când cina a dis-

---

119. L. Ligier, **From the Last Supper to the Eucharist,** în The New Liturgy, edit de Lancelot Sheppard, Londra 1969, p. 119.

120. **Ibidem.**

părut, Binecuvântarea euharistică a rămas în aceeaşi poziţie, înglobând de acum alături de cele două acte prin care pâinea şi vinul erau prefăcute în Trupul şi Sângele Mântuitorului, o epicleză, ca moştenire a celei de a treia pericope a *birkhat ha-mazon* şi o anamneză, alături de naraţiunea instituirii Euharistiei, ca dezvoltare şi umplere de conţinut nou a posibilului embolism ya aleh we yavo pe care cea de a doua pericopa îl putea avea.

CONCLUZII

1. Originea anaforalei euharistice nu poate fi stabilită în afara contextului cultic iudaic. Cuvintele Mântuitorului care au dus la instituirea euharistiei aparţin liturghiei iudaice familiale. Dacă sunt rupte de acest context se ignoră întreaga semnificaţie pe care o poartă. Reciproc sensul lor exact riscă a se pierde dacă nu se sesizează ceea ce aduc ele în plus şi ceea ce împlinesc ele. Creştinismul a fost ferit întotdeauna de a face astfel de greşeli pentru faptul că rugăciunea creştină a continuat să îmbrace formularul iudaic al binecuvântărilor. Primele rugăciuni ale creştinilor nu sunt decât formule cultice iudaice aplicate unui conţinut nou şi folosite într-un context aparte. După ce euharistia va fi despărţită de cină ea se va cristaliza din ce în ce mai mult în noul cadru aflat în formare.

2. Posibilitatea apariţiei anaforalei unice înglobând o serie de acte liturgice şi texte euhologice este dată de schema generală a binecuvântării după cină *(birkhat ha-mazon)*. În vremea Mântuitorului ea cuprindea trei pericope marcând cele trei etape ale rugăciunii iudaice: binecuvântare, mulţumire, cerere. Aceasta este configuraţia care se va imprima în formularul liturgic creştin. Varietatea tematicii, echilibrul liturgic al expresiei au predestinat binecuvântarea cultică iudaică spre o continuitate şi împlinire hristologică şi eclesiologică.

Asist. drd. CIPRIAN STREZA

ISTORIA UMANĂ ÎNTRE SUVERANITATEA LUI HRISTOS ȘI LUCRAREA LUI SATAN DUPĂ APOC. 6, 1—7, 17

Revelația creștină are un caracter istoric prin excelență. Omul este o ființă istorică; el trăiește în timpul istoric și este limitat de acesta. Dumnezeu se descoperă pe Sine și planul său de mântuire în timp, în Istorie. Credinciosul, întâlnindu-se cu Dumnezeu în Istorie, învață să-L recunoască și în spatele marilor evenimente ale acesteia ca și în propria sa evoluție spirituală. El este însă conștient de pericolul de a se înșela în interpretarea sensului profund religios al Istoriei. De aceea el va apela întotdeauna la datele Revelației.

În Vechiul Testament sensul religios al Istoriei și, prin corespondență, caracterul istoric al Revelației sunt foarte ușor de sesizat. Istoria Vechiului Testament este o Istorie sfântă; este istoria unui popor, a poporului lui Israel, prin care Dumnezeu lucrează în Istorie și pe care îl pregătește în mod extraordinar pentru primirea lui Mesia. Revelația vechi-testamentară proclamă planul lui Dumnezeu și prezența Lui activă în Istoria umană, precum și misiunea specială a poporului ales. Această descoperire a voii lui Dumnezeu constituie pentru Israel o chemare de a conlucra cu Domnul său la realizarea planului Său. Israel lucrează activ pentru împlinirea planului dumnezeiesc atâta timp cât rămâne credincios Legământului. Profeții, amintind poporului ales chemarea sa privilegiată, proclamă mereu exigențele Legământului. Pocăința, întoarcerea spre Dumnezeu și fidelitatea față de El sunt condițiile **sine qua non** ale inaugurării epocii mesianice.

Istoria lui Israel are ca constantă așteptarea plină de nerăbdare a inaugurării epocii mesianice. Ea este orientată spre viitor, aspirațiile religioase, național-politice și sociale sunt așteptate să-și găsească împlinirea într-o epocă de fericire viitoare ce va fi inaugurată de Mesia. Avem de a face deci cu o concepție progresistă a Istoriei, progresul fiind sesizat prin intervenția unor date noi care vor culmina cu inaugurarea unei ordini de lucruri diferită de cea prezentă.

„Când a venit plinirea vremii, scrie Sf. Ap. Pavel galatenilor, Dumnezeu a trimis pe Fiul Său, născut din Femeie, născut sub Lege, ca pe cei de sub Lege să-i răscumpere“ (Gal 4, 4). Iar în altă parte spune că Dumnezeu ne-a descoperit „taina voii sale, după buna Lui socotință, astfel cum hotărâse în Sine mai înainte, spre iconomia plinirii vremilor, ca toate să fie iarăși unite în Hristos, cele din ceruri și cele de pe pământ — toate întru El“ (Efes 1, 9-10). Aceeași concepție asupra derulării Istoriei se exprimă în prima epistolă a Sf. Petru (I Pt 1, 20) și în admira-

bila introducere a Epistolei către Evrei: „După ce Dumnezeu odinioară, în multe rânduri şi în multe chipuri a vorbit părinţilor noştri prin prooroci, în zilele acestea mai de pe urmă ne-a grăit nouă prin Fiul..." (Evr 1, 1).

Aceasta este pentru prima generaţie creştină certitudinea fundamentală privitoare la cursul Istoriei. Odată cu venirea lui Iisus, timpurile de pe urmă vestite de prooroci sunt prezente. Mântuitorul îşi începe activitatea publică cu chemarea: „S-a împlinit vremea şi s-a apropiat împărăţia lui Dumnezeu. Pocăiţi-vă şi credeţi în Evanghelie" (Mc 1, 15). Apostolii vor vorbi la fel. A recunoaşte că Iisus este Mesia, însemna pentru mediul iudaic în care ei propovăduiau la început a proclama că timpurile eshatologice au sosit. Aceasta este o temă esenţială a predicii apostolice. Dintr-o dată, Istoria şi Revelaţia intră în raporturi noi. Sigur, revelaţia creştină, ca şi revelaţia Vechiului Testament, se sprijină şi ea pe faptele unei Istorii sfinte, din moment ce ea depinde în întregime de Persoana istorică a lui Iisus Hristos. Dar, în timp ce istoria iudaică era orientată spre viitor, istoria creştină, recunoscând că Iisus este Mesia, Fiul lui Dumnezeu întrupat, devine pentru totdeauna hristocentrică şi se concentrează asupra prezentului. Dar, cu toate că este o realitate prezentă, noul curs al Istoriei nu este vizibil pentru toţi; el se descoperă doar ochilor credinţei până la a doua venire în slavă a Mântuitorului, atunci când lumea actuală va dispărea făcând loc unui „cer nou şi unui pământ nou" (Apoc 21, 1). Inaugurarea noii creaţii, a cerului nou şi a pământului nou, va constitui punctul culminant al unui proces ale cărui baze au fost puse de Hristos la prima Sa venire. În noua iconomie a Istoriei pe care Dumnezeu o dăruieşte lumii nu se mai poate vorbi de un „mesianism creştin".[1] Mesia a venit, aducând cu Sine Legământul definitiv al lui Dumnezeu cu oamenii şi numai prin Hristos au oamenii posibilitatea să se facă părtaşi acestui Legământ. Desigur oamenii pot să-L respingă aşa cum L-au respins iudeii, dar nici un alt nume de sub cer nu va fi dat vreodată oamenilor în care să poată fi mântuiţi (Fapte 4, 11-12). Aceasta a fost credinţa fermă a creştinilor de la început.

Iudeii se aşteptau ca Mesia să inaugureze o perioadă de fericire şi prosperitate pentru Israel. În această perioadă toţi duşmanii săi aveau să fie înfrânaţi, iar Mesia şi poporul ales trebuiau să exercite stăpânirea asupra neamurilor. Câtă deosebire însă între aşteptări şi noua realitate a epocii mesianice! Sigur au existat destule şi incontestabile victorii spirituale. În zilele ce au urmat Înălţării şi Cincizecimii ele au fost cu totul extraordinare: Evanghelia părea efectiv că pleacă să cucerească lumea. Hristos Cel Înviat spusese ucenicilor Săi: „Datu-Mi-s-a toată puterea în cer şi pe pământ" (Mt 28, 18). Programul „cuceririi" lumii a fost enunţat: din Ierusalim, trecând prin Iudeea şi Samaria, până la marginile pământului: „Îmi veţi fi Mie martori în Ierusalim şi în toată Iudeea şi Samaria şi până la marginile pământului" (Fapte 1, 8). Şi Apostolii au dus la îndeplinire această poruncă, astfel încât, în anii 57-58, Sf. Ap. Pavel

---

1 Cf. H.-M. FERET, *L'Apocalypse de saint Jean, vision chrétienne de l'histoire*, Paris, 1946, p. 142.

poate să scrie creştinilor din Roma că Evanghelia se vesteşte „în toată lumea" (Rom 1, 8). Dar iată că foarte devreme creştinii au de înfruntat ura lui Satan şi a slujitorilor săi. Odată cu persecuţia lui Domiţian (81-96 d.H.) extinderea Bisericii şi, implicit, domnia spirituală a lui Dumnezeu care se instaura prin ea în lume păreau compromise. De data aceasta persecuţia nu mai afecta doar persoanele individuale sau comunităţile locale, ci tindea să nimicească întreaga Biserică creştină.[2] Departe de a se manifesta ca o victorie răsunătoare asupra lumii, biruinţa lui Hristos părea că se îndepărtează din ce în ce mai mult de realităţile acestei lumi pentru a se refugia în inimile celor rămaşi credincioşi. Varietatea provocărilor şi amploarea persecuţiilor au dat naştere unor probleme deosebite pentru credinţa creştinilor. Cum putea credinciosul care a murit şi a înviat împreună cu Hristos, care experimenta în propria sa viaţă biruinţa lui Hristos şi aştepta cu ardoare venirea Domnului în slavă, să interpreteze situaţia grea în care trăia Biserica şi lucrarea în expansiune a puterilor răului? Un lucru era sigur: odată cu prima venire a lui Hristos a început o nouă epocă în istoria omenirii; lumea a intrat în ultima fază a existenţei ei, iar Împărăţia cerurilor se găseşte în mijlocul oamenilor. Rămânea însă greu de înţeles cum totuşi, în această realitate a timpului eshatologic, răul avea atâta putere, atâta virulenţă, şi de ce creştinii, noul Israel, erau lăsaţi pradă urii păgânilor.

În această situaţie atât de critică Dumnezeu trimite Bisericii o „descoperire", o revelaţie (Apoc 1, 1). Această descoperire este încredinţată de Dumnezeu Sfântului Apostol Ioan — el însuşi victimă a persecuţiei lui Domiţian (cf. 1, 9) — care preia astfel dificila misiune de a o transmite întregii Biserici. Şi Sf. Ioan se achită în mod magistral de această sarcină. El lasă contemporanilor şi urmaşilor lor o carte teologică unică, care încheie canonul Noului Testament. Este ultimul cuvânt al lui Dumnezeu din Sfânta Scriptură şi de aceea are pentru Biserică o importanţă covârşitoare.

O temă centrală a Apocalipsei este instaurarea Împărăţiei lui Dumnezeu pe pământ, adică transformarea „împărăţiei lumii" în „Împărăţia Domnului nostru şi a Hristosului Său" (11, 15). Această lucrare, însă, nu este omenească, ci dumnezeiască; ea se desfăşoară după un plan dumnezeiesc şi Însuşi Dumnezeu intervine direct în istoria umană pentru realizarea ei. Apocalipsa este o carte profetică şi ca orice carte profetică ea proclamă actualitatea planului lui Dumnezeu şi, prin urmare, urgenţa angajării oamenilor în acest plan. Această proclamare se face prin dezvăluirea înţelesurilor tainice ale istoriei prezente şi vestirea împlinirii ei eshatologice.

În Hristos, lucrarea lui Dumnezeu a atins punctul culminant şi de acum nu mai aşteptăm decât arătarea ei în slavă (Apoc 1, 7; 22, 20). Prin moartea şi Învierea Sa, Hristos a biruit păcatul şi moartea, şi a inaugurat

---

2 Dacă în primele sale decenii de existenţă Biserica creştină era privită de autorităţile romane ca o sectă iudaică, în timpul lui Domiţian situaţia se schimbă: creştinismul este recunoscut de acum înainte ca o entitate aparte şi persecutat ca „religio illicita". Cu privire la persecuţia lui Domiţian vezi C. FOUARD, *Saint Jean et la fin de l'age apostolique*, Paris, 1922, pp. 75—91.

Împărăţia lui Dumnezeu. El este singurul Mântuitor şi, prin investitura lui Dumnezeu-Tatăl, singurul Domn (Apoc 5, 5-14; 11, 15-17; 12, 10; 19, 11-16). Istoria a intrat în ultimul stadiu al cursului ei. Sfârşitul este aproape şi noi trăim deja anticiparea mântuirii şi preludiul Judecăţii. De aceea se impune o nouă înţelegere a Istoriei; de acum înainte Istoria poate fi înţeleasă numai în lumina Crucii şi Învierii Mântuitorului. Din această perspectivă oamenii se împart în două categorii ireconciliabile:

— cei care Îl recunosc pe Hristos ca Domn şi Îl urmează; aceştia sunt asociaţi biruinţei Lui şi constituie poporul lui Dumnezeu, poporul mesianic (Apoc 7, 3-17; 14, 1-5; 15, 2-4; 17, 14; 19, 1-9; 20, 4-6).

— cei care nu Îl recunosc; aceştia sunt „locuitorii pământului", complicii fiarei, care se supun diavolului şi sunt destinaţi, ca şi acesta, condamnării (Apoc 6, 15-17; 9, 20-21; 13, 7-8. 14-17; 14, 9-11; 17, 8-14; 18, 9-19; 19, 19-22; 20, 7-9).

Această împărţire a omenirii imprimă cursului Istoriei două dimensiuni: pe de o parte, progresul Istoriei implică distrugerea răului, manifestare a judecăţii lui Dumnezeu, iar, pe de altă parte, extinderea noii lumi a lui Dumnezeu până la transformarea întregului Univers în Împărăţia lui Dumnezeu. Apocalipsa ne învaţă că acest proces istoric nu se desfăşoară haotic, la întâmplare. Începând din momentul Învierii, suveranitatea asupra Istoriei aparţine lui Hristos. Dumnezeu-Tatăl I-a dat Fiului Său „toată puterea în cer şi pe pământ" (Mt 28, 18). Acest transfer de putere face obiectul unei viziuni impresionante, de interpretarea căreia depinde înţelegerea corectă a întregii cărţi. Este vorba de secţiunea numită de specialişti „scena întronizării Mielului", care constituie prima parte a capitolului 5 din Apocalipsa Sf. Ioan. Dacă în capitolul 4 toată creaţia, văzută şi nevăzută, se supune lui Dumnezeu, Creatorul şi Domnul ei, în capitolul 5, la această cosmologie teocentrică se adaugă o viziune hristocentrică asupra Istoriei.

Sf. Ioan vede în mâna dreaptă a lui Dumnezeu „o carte scrisă înăuntru şi pe dos, pecetluită cu şapte peceţi" (Apoc 5, 1). Cartea aceasta conţine planul eshatologic al lui Dumnezeu cu privire la creaţie. Acest plan este complet şi definitiv şi el este oferit lumii. Însă nici o persoană neautorizată nu poate avea acces la el. Accesul la conţinutul cărţii este foarte dificil; acesta este sensul peceţilor.[3] Sf. Ioan vede un înger care strigă cu putere: „Cine este vrednic să deschidă cartea şi să desfacă peceţile ei?" (5, 2). Dar nimeni „nici în cer, nici pe pământ, nici sub pământ" nu este găsit vrednic să deschidă peceţile (5, 3). Şi Sf. Ioan se întristează profund în faţa acestei neputinţe universale; el înţelege că descoperirea şi împlinirea planului dumnezeiesc depinde de aceasta. „Şi am plâns mult", mărturiseşte vizionarul. Acest gest mărturiseşte o adâncă înţelegere a lucrării lui Dumnezeu în Istorie. Lui Dumnezeu nu îi este indiferentă soarta oamenilor; El are un plan pentru ei, dar pentru împlinirea lui este abso-

3 O paralelă găsim în Iez 2, 9-10. În Is 29, 11, viziunea proorocului este comparată cu o carte pecetluită, pe care, chiar şi cei care ştiu carte, se plâng că nu pot să o citească — metaforă pentru orbirea duhovnicească. Cf. David E. AUNE, *Revelation 1-5*, în col. "Word Biblical Commentary", 52, Dallas, 1997, p. 346.

lut necesară colaborarea omului, care — în acest caz — este imposibilă omului căzut. De aici şi necesitatea Întrupării.

Îndată însă intervine unul dintre cei 24 de bătrâni vestind, prin imagini simbolice, că Iisus Hristos este vrednic să deschidă peceţile cărţii: „Iată, a biruit leul din seminţia lui Iuda, rădăcina lui David, ca să deschidă cartea şi cele şapte peceţi ale ei" (5, 5; vezi Fac 49, 9; Is 11, 10). Biruinţa lui asupra mroţii[4] Îl face vrednic să deschidă cartea, adică să o citească, să descopere oamenilor conţinutul ei şi să-l împlinească.[5]

Mielul stă „la mijloc, între tron şi cele patru fiinţe şi în mijlocul bătrânilor" (5, 6). Această aşezare exprimă slava Lui neasemănată şi poziţia lui mai presus de toate creaturile. În 7, 17, Sf. Ioan ne va spune că Mielul stă „în mijlocul tronului", dar în 22, 1 menţionează un singur tron al lui Dumnezeu şi al Mielului. Prin urmare Mielul este egal cu Dumnezeu. Aici, poziţia Lui exprimă două învăţături: a) Hristos este Mijlocitorul prin excelenţă între Dumnezeu şi creaţie[6]; b) Hristos este centrul Istoriei; El stă în mijlocul celor 24 de bătrâni, care reprezintă cel mai probabil pe cei 12 Patriarhi şi pe cei 12 Apostoli,[7] reprezentanţii Vechiului şi ai Noului Testament, două perioade distincte ale Istoriei omenirii. Mielul este Domn al creaţiei şi al Istoriei. Când Mielul primeşte cartea din mâna lui Dumnezeu, întreaga creaţie I se închină, recunoscându-L ca Mântuitorul şi Domnul ei.

Odată cu intronizarea Mielului ca Împărat al universului, începe o nouă epocă în Istoria omenirii. Istoria a intrat în ultima fază a existenţei ei. Împărăţia cerurilor se găseşte în mijlocul oamenilor. De acum înainte esenţial din ceea ce se petrece pe scena Istoriei este creşterea Împărăţiei Mielului. Pe măsură ce timpul trece, Împărăţia creşte, se extinde, iar puterile răului devin din ce în ce mai radicale şi se unesc în ofensive disperate împotriva acesteia. De aceea şi lupta dintre Hristos şi Satana, pe măsură ce se apropie de final, este însoţită de tot mai multe tulburări istorice şi catastrofe în natură. Acesta este înţelesul adânc al evenimentelor istorice pe care Mielul nu întârzie să îl dezvăluie deschizând peceţile Cărţii Istoriei.

Prima pecete. Când Mielul deschide prima pecete, profetul Ioan vede „un cal alb şi cel care şedea pe el avea un arc; şi i s-a dat lui cunună şi a pornit ca un biruitor să biruiască" (6, 2). Versetul acesta a dat naştere unei mari varietăţi de interpretări. Două curente principale se remarcă:

a) Primul călăreţ reprezintă personificarea unei puteri a răului şi de aceea se situează în fruntea unei serii de patru plăgi[8];

4 Apocalipsa vorbeşte şi de o altă biruinţă a lui Hristos; aceasta care va însemna înfrângerea definitivă a celor două fiare şi a aliaţilor lor şi va coincide cu Parusia.

5 Pierre PRIGENT, *L'Apocalypse de saint Jean*, col. "Commentaire du Nouveau Testament", XIV, 1981, p. 97.

6 Vezi şi I Tim 2, 5. Cf. George CRONK, *The Message of the Bible. An Orthodox Christian Perspective*, New-York, 1990, p. 257.

7 Aceasta este interpretarea ortodoxă tradiţională. Vezi S. AGOURIDES, *He Apocalupse tou Ioanne*, Tesalonic, 1994, p. 168.

8 G.R. BEASLEY-MURRAY, *The Revelation*, în "New Bible Commentary", ed. a III-a, Leicester, 1992, p. 1289; Savvas AGOURIDES, *op. cit.*, p. 202.

b) Primul călăreț reprezintă o putere dumnezeiască și de aceea trăsăturile lui caracteristice îl deosebesc de ceilalți trei.[9]

În prima situație exegeții ezită să spună cu precizie care este plaga pe care o reprezintă călărețul pe cal alb. Cei mai mulți văd în aceasta o dublare a celui de-al doilea: primul ar reprezenta războaiele externe în general, iar al doilea războaiele civile.[10] Unii îl identifică chiar cu Antihristul.[11] Alții recunosc în el imperialismul.[12]

A doua tâlcuire are și ea câteva variante: de la drumul triumfător al Evangheliei în lume până la Hristos Însuși.

În sprijinul primei interpretări se aduc în general următoarele argumente:

a) Simetria viziunii celor patru călăreți impune identificarea celui dintâi cu o putere distructivă.

b) Călărețul are un arc în mâna sa; nicăieri Hristos nu este prezentat ca având un arc. În Vechiul Testament arcul este simbolul puterii militare (Ps 45, 9; Ier 51, 51; Os 1, 5). În a doua jumătate a sec. I d.H., pentru autoritățile romane, ca și pentru populația din părțile estice ale Imperiului arcul putea fi un simbol al amenințării parților;[13]

c) Cununa care ar reprezenta „permisiunea și puterea de a birui și a cuceri".[14]

Aceste argumente însă sunt destul de forțate și nu rezolvă mulțumitor o serie de probleme. Ce sens are culoarea albă a calului, dată fiind simbolistica acesteia în restul cărții? Ce reprezintă cununa? De la cine o primește acest călăreț? Cum poate fi înțeleasă victoria lui?

În Apocalipsă culoarea albă reprezintă totdeauna ceva aparținător lumii cerești, sfințenia sau victoria asupra puterilor răului (3, 4. 5. 18; 4, 4; 6, 11; 7, 9. 13; 19, 14).[15] Chiar cei ce susțin identificarea primului călăreț cu o putere catastrofală recunosc că în cazul acesta avem de a face cu o excepție puțin obișnuită pentru vocabularul apocaliptic al Sf. Ioan. „Cununa" este semnul biruinței, atribut împărătesc și sacerdotal, simbol al bucuriei. În 19, 12, Hristos se prezintă ca un războinic călare pe un cal alb având pe cap „cununi multe".

---

9 Numeroși exegeți din antichitate până astăzi susțin această soluție. Printre aceștia: Sf. Irineu, Fer. Augustin, Areta, Anselm, Bossuet, B. Weiss, Körnn, P. Bratiotis etc. Cf. Charles BRÜTSCH, *La Clarté de l'Apocalypse*, Geneva, 1966, p. 121. Vezi A. FEUILLET, *Le premier cavalier de l'Apocalypse*, în „Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft", 57 (1966), p. 229-259.

10 Vezi de exemplu: M.E. BOISMARD, *L'Apocalypse*, Paris, Cerf, 1959, p. 43; M. E. BORING, *Revelation*, col. "A Bible Commentary for Teaching and Preaching", Louisville, 1989, p. 122. L. H. HOUGH, *The Message of the Book of Revelation*, în "The Interpreter's Bible", vol. XII, Nashville, 1980, p. 568.

11 Cf. M. RISSI, *The Rider on the White Horse: a study of Revelation 6, 1-8*, în "Interpretation", 18 (1964), p. 413 urm.

12 R.H. CHARLES, CERFAUX-CAMBIER și alții.

13 În anul 62 d.H., armata romană a fost înfrântă de arcașii parți călare, conduși de generalul Vologenses. Cf. M.E. BORING, *op. cit.*, p. 202.

14 S. AGOURIDIS, *op. cit.*, p. 202.

15 MICHAELIS, art. *leukos*, ThDNT, IV, p. 247 urm.; Jacques ELLUL, *L'Apocalypse. Architecture en mouvement*, Desclée, 1975, p. 154.

„Şi a pornit ca un biruitor ca să biruiască („exelthen nikon kai hina nikesei")" (6, 2b). Verbul „nikao" este propriu vocabularului Sf. Ioan. Îl întâlnim de 7 ori în Evanghelia a IV-a şi în prima Epistolă sobornicească, de 17 ori în Apocalipsă şi numai de 4 ori în restul Noului Testament. În Evanghelia a patra exprimă întotdeauna biruinţa asupra răului. La fel şi în Apocalipsă, cu doar două excepţii (11, 7 şi 13, 7, unde însă este vorba de victorii limitate şi temporare).[16]

Arcul este un simbol mai dificil. P. Braţiotis consideră că „acesta este constitutiv imaginii războinicului şi nu trebuie să i se caute un înţeles mai profund".[17] Relevantă este interpretarea lui J. Ellul, care vede în acesta „simbolul legământului".[18] Primul călăreţ ţine în mâna sa noul legământ al lui Dumnezeu cu poporul său, Israelul cel nou. El este garantul acestui legământ şi tot el trebuie să-l ducă la îndeplinire.

Cu toate că este biruitor, călăreţul a pornit „să biruiască" (6, 2b). În 5, 5 Hristos este prezentat ca Cel ce a biruit. Concluzia se impune de la sine: este vorba de biruinţa Mielului şi de lucrarea lui de instaurare a Împărăţiei pe pământ. Iar această lucrare — ne spune Sf. Ioan — nu poate avea decât un rezultat pozitiv: „a pornit ca un biruitor ca să biruiască". Avem aici dialectica dintre **deja** şi **nu încă**: Hristos a biruit o dată pentru totdeauna: biruinţa Sa este deplină şi veşnică, nu parţială şi efemeră ca a diavolului şi a supuşilor lui; totuşi această biruinţă trebuie actualizată, descoperită oamenilor şi însuşită de aceştia. Astfel, prin această „extraordinară expresie",[19] Sf. Ioan exprimă adevărul fundamental că lucrarea de răscumpărare a lui Hristos, desfăşurată într-un timp determinat al Istoriei, umple Istoria şi are eficacitate universală. Chiar după Înălţare, Istoria lumii este dominată de prezenţa activă a lui Hristos Cel Înviat. Hristos este viu şi lucrează în lume, guvernează cursul Istoriei şi îl modelează în conformitate cu planul veşnic al lui Dumnezeu.

Unii exegeţi văd în această imagine simbolul drumului victorios al Evangheliei în lume.[20] Propovăduirea Evangheliei, însă, este ceva prea impersonal; aici este vorba de un călăreţ biruitor, de o persoană. De altfel, identificarea călăreţului cu Hristos nu exclude propovăduirea Evangheliei, deoarece înaintarea lui Hristos în lume se realizează tocmai prin propovăduire.

*

După primul călăreţ urmează alţi trei călăreţi care, după cum observă J. Ellul, „reprezintă fiecare trei aspecte combinate dar diferite. Fiecare este în acelaşi timp o putere «imaterială» abstractă, care acţionează totuşi la nivel material, provocând astfel plăgi, catastrofe".[21]

16 Cf. P. PRIGENT, *op. cit.*, p. 109; P. BRAŢIOTIS, *op. cit.*, p. 134.
17 *Op. cit.*, p. 134.
18 *Op. cit.*, p. 154.
19 P. BRAŢIOTIS, *op. cit.*, p. 134.
20 Oscar CULLMANN, *Christ et le temps*, col. "Bibliotheque Theologique", Neuchatel-Paris, 1966 (ed. a II-a), p. 114; Divo BARSOTTI, *L'Apocalypse*, Paris, 1974, p. 126.
21 *Op. cit.*, p. 155.

Pecetea a doua. Primul dintre aceştia este călăreţul pe cal roşu, care îşi face apariţia atunci când Mielul deschide pecetea a doua: „Şi când a deschis pecetea a doua, am auzit, zicând, pe a doua fiinţă: Vino şi vezi. Şi a ieşit alt cal, roşu ca focul; şi celui ce şedea pe el i s-a dat să ia pacea de pe pământ, ca oamenii să se junghie între ei; şi o sabie mare i s-a dat". (6, 3-4). Acest călăreţ are două trăsături caracteristice: poate să ia pacea de pe pământ şi i se dă „o sabie mare". Faptul că „i s-a dat să ia pacea de pe pământ" arată că acesta este cauza războaielor şi a conflictelor din lume. Prin urmare, ceea ce ne descoperă aici Domnul este faptul că conflictele umane, în afară de cauzele cunoscute, au ca sursă o putere spirituală a răului. În spatele fiecărui conflict se ascunde o putere permanent activă, totdeauna gata să facă rău. Imaginea călăreţului pe cal sugerează acţiunea, mişcarea.

A doua caracteristică a acestui călăreţ este „sabia". Aici avem elementul material, vizibil. Sabia reprezintă puterea, autoritatea politică care se sprijină pe armată; este vorba, deci, de stat în esenţa lui. Călăreţul primeşte sabia. De la cine? Sf. Ioan nu ne spune. Probabil de la Dumnezeu.[22] Sf. Ap. Petru în întâia sa epistolă sobornicească îi îndeamnă pe creştini să se supună autorităţilor pentru că acestea sunt rânduite de Domnul „spre pedepsirea făcătorilor de rele şi spre lauda făcătorilor de bine" (2, 13-14). Dar iată că sabia dată pentru rânduială şi dreptate este folosită pentru război. Pentru destinatarii Apocalipsei vestirea acestui călăreţ nu putea fi altceva decât o aluzie la fragilitatea aşa-numitei „Pax romana" de care se bucurau locuitorii Imperiului. Această linişte — vrea să spună Sf. Ioan — nu este de lungă durată; forţele demonice ale războiului nu dorm şi în curând acţiunea lor va fi simţită şi de cei ce cred că s-au îndepărtat pentru totdeauna de această grozăvie. Şi Istoria a dovedit cu prisosinţă acest lucru.

Pecetea a treia. Când Mielul deschide a treia pecete, Profetul vede „un cal negru şi cel care şedea pe el avea un cântar în mâna lui" (6, 5) şi aude un glas care zice „Măsura de grâu un dinar, şi trei măsuri de orz un dinar.[23] Dar de untdelemn şi de vin să nu te atingi". (6, 6). În general, exegeţii văd în această imagine un simbol al vremurilor de foamete despre care Mântuitorul a spus că vor premerge sfârşitului (Mt 24, 7 şi paral.).[24] O părere oarecum diferită exprimă J. Ellul; după părerea acestuia al treilea călăreţ simbolizează puterea financiar-economică, care, în colaborare cu puterea politic-militară caută să aibă putere absolută asupra oamenilor. Sărăcia şi foametea din lume sunt în principal rezultatul acţiunii acestor forţe. Totuşi, Dumnezeu nu lasă libertate deplină de acţiune acestor forţe; puterea lor este limitată prin intervenţia divină: „Dar de untdelemn şi de vin să nu te atingi" (6, 6b).

---

22 Cf. Rom 13, 1: „căci nu este stăpânire decât de la Dumnezeu".

23 Istoricul antic Herodot spune că măsura de grâu (choinix sitou) constituia egalul alocaţiei pentru mâncarea unui soldat pentru o zi. Un dinar era salariul zilnic al unui muncitor (cf. Mt 20, 2). Textul sugerează că unui lucrător îi este imposibil să-şi susţină familia în asemenea condiţii.

24 Aşa P. BRAŢIOTIS, *op. cit.*, p. 135.

Pecetea a patra. La deschiderea peceţii a patra se arată ultimul călăreţ, călare pe un cal galben-vânăt. Numele lui este moartea. Acesta reprezintă puterea activă a morţii şi mijloacele auxiliare prin care acesta lucrează: sabie, foamete etc. Aceste mijloace arată că există o legătură strânsă între cei trei călăreţi. Toţi, conştient sau inconştient, au un scop comun: satisfacerea poftelor diavolului care apare sub forma iadului personificat: „şi iadul se ţinea după el" (6, 8). Dar nici acţiunile acestui călăreţ nu au rezultatul aşteptat. Diavolul nu reuşeşte să nimicească nici acum întreg neamul omenesc, pentru că, ne spune Sf. Ioan, „li s-a dat putere peste a patra parte a pământului" (6, 8). Dumnezeu este prezent şi îngrădeşte puterea iadului şi a morţii. Diavolul nu mai are stăpânire absolută asupra oamenilor pentru că Cel ce are cheile iadului şi ale morţii este Hristos Cel Înviat (cf. 1, 18).

După Învierea Mântuitorului Istoria are un caracter eshatologic. Sfârşitul se apropie pe măsură ce planul lui Dumnezeu de mântuire a lumii se împlineşte prin lucrarea Mielului. Domnii acestei lumi — politicieni, conducători de oşti, bancheri, industriaşi — au impresia că fac ce vor, că lucrează doar pentru interesele lor, însă nimeni nu poate să scape de puterea Mielului. Toţi contribuie într-un fel sau altul la realizarea planului Său. De altfel, prin ei, El înaintează biruitor şi sfârşitul se realizează în acest marş triumfător al Său, sfârşitul care înseamnă, pe de o parte, biruinţă şi, pe de altă parte, judecată. Biruinţă în marşul primului călăreţ; judecată şi condamnare în marşul celorlalţi trei. Istoria umană se constituie din acţiunea sincronică a acestor puteri în mişcare, pretutindeni prezente, totdeauna modernizate, totdeauna în acţiune. Nu există conexiuni fixe sau matematice între acţiunile acestor puteri. Nu există o cauzalitate clară, nu există un sistem al Istoriei. Aceasta, însă, nu înseamnă că Istoria se desfăşoară la voia întâmplării.

Învăţătura viziunii acestor patru călăreţi este că dezlănţuirea plăgilor este expresia judecăţii lui Dumnezeu. Răul însă nu provine de la Dumnezeu; în spatele lui se ascund puterile răului; dar acestea singure nu pot face Istoria. Ele au nevoie de colaborarea omului. Ele lucrează prin om. Omul are libertatea de a accepta sau de a refuza conlucrarea cu Satana. Trebuie însă să ştie că dacă se face instrument al celui rău îşi atrage pedeapsa lui Dumnezeu. Cel care nu acceptă să se alieze cu aceste puteri participă la zidirea cetăţii lui Dumnezeu, a Împărăţiei cerurilor. Cale de mijloc, neutralitate, în această luptă ce se desfăşoară pe scena Istoriei, nu există. Şi când Mielul Însuşi dezvăluie faţa nevăzută a Istoriei, factorii care o modelează, sensul ei, destinaţia ei, atunci nu rămâne nici o îndoială: omul trebuie să se hotărască pentru cine luptă. Există doar două căi: una este biruitoare pentru că este calea Domnului, a primului călăreţ Care „a pornit ca un biruitor ca să biruiască" (6, 2); cealaltă este aducătoare de moarte, este calea judecăţii, a plăgilor, a supunerii faţă de puterile iadului. Prima cale este creatoare, umple Istoria şi îi dă sens; a doua este distrugătoare, iraţională, haos. De aceea există doar un singur mod de participare la adevăratul progres al Istoriei: unirea cu Hristos, colaborarea cu el până la distrugerea totală şi definitivă a răului. Acest adevăr se confirmă la deschiderea peceţii a cincea.

Pecetea a cincea. Când Mielul deschide pecetea a cincea, Sf. Ioan vede jertfelnicul ceresc[25] și sub acesta „sufletele celor înjunghiați pentru cuvântul lui Dumnezeu și pentru mărturia[26] pe care au dat-o" (6, 8). În iudaismul epocii mulți credeau că sufletele drepților, îndată după moarte, se bucură de slava cerească, probabil în apropierea lui Dumnezeu. În mod deosebit, acest loc era rezervat martirilor.[27] Mântuitorul arată că săracul Lazăr se bucură de fericirea cerească imediat după moartea sa (Lc 16, 22 urm.) și făgăduiește tâlharului celui bun intrarea imediată în Rai (Lc 23, 43). Ceea ce vede Sf. Ioan la deschiderea peceții a cincea este în deplină concordanță cu această învățătură. Sufletele martirilor se găsesc „sub jertfelnic". Probabil Sf. Ioan are intenția de a compara moartea lor cu o jertfă binemeritată de Dumnezeu; sângele lor a fost primit în altarul ceresc asemenea sângelui animalelor jertfite, care se scurgea în parte la baza altarului de la Templul din Ierusalim.

Aceștia sunt cei care au înțeles care este calea vieții, au hotărât să-L urmeze pe Hristos fără rezerve și astfel au ajuns să-și pecetluiască mărturia cu sângele lor. Ei sunt martorii cei credincioși ai Mielului, ca și Antipa, creștinul din Pergam care și-a dat viața pentru Domnul său (cf. Apoc 2, 13). De aceea acum se bucură de comuniunea cu Dumnezeu și cu Mielul. Epistola a II-a a Sf. Petru învață că rugăciunea și viața creștinilor pot să grăbească venirea Zilei Domnului (II Petru 3, 12). Apocalipsa vine să întregească această idee, spunând că martirii (și creștinii în general, pentru că toți sunt chemați să fie martori a lui Hristos în lume) constituie un factor important în desfășurarea Istoriei. Aceștia pot să grăbească venirea sfârșitului Istoriei. La întrebarea sufletelor referitoare la întârzierea judecății — „Până când, Stăpâne Sfinte și adevărate, nu vei judeca și nu vei răzbuna sângele nostru, față de cei ce locuiesc pe pământ?[28]" —, li se spune „să stea în tihnă,[29] încă puțină vreme, până când vor împlini numărul și cei împreună-slujitori cu ei și frații lor, cei ce aveau să fie omorâți ca și ei".[30] (6, 11). De remarcat că ei se adresează direct „Stăpânului", știind că Acesta va face dreptate aleșilor Săi care strigă către El ziua și noaptea (cf. Lc 18, 7-8). Totuși Dumnezeu

---

25 Vezi Apoc 8, 3.5; 9, 13; 14, 18; 16, 7. Cf. Is 6, 6. Credința în existența unui jertfelnic ceresc a cunoscut o mare răspândire în lumea iudaică a veacului I d.H. Cf. Joseph BONSIRVEN, *L'Apocalypse de saint Jean*, col. "Verbum Salutis" XVI, Paris, 1951, p. 160.

26 În unele manuscrise apare "mărturia Mielului" sau "mărturia lui Iisus Hristos".

27 J. BONSIRVEN, *op. cit.*, p. 161.

28 Cei ce locuiesc pe pământ, locuitorii pământului ("hoi katoikountes epi tes ges"), dușmanii lui Dumnezeu, în antiteză cu cei ce urmează Mielului, care sunt pe Sion (cf. 14, 1 urm.).

29 "hina anapausontai" = să se odihnească; "anapauein" exprimă în Noul Testament relaxare, odihnă fizică. "În Apocalipsă verbul este folosit pentru a descrie starea sufletului în lumea cealaltă" (BAUERNFEIND, *anapauo*, ThDNT I, p. 352).

30 "Esențial din ceea ce se realizează în timpul uman, sensul Istoriei, este recrutarea poporului sfinților, creșterea Trupului lui Hristos" (Henry-Irenee MARROU, *Teologia Istoriei*, col. "Mythos et Religio" nr. 14, Institutul european - Iași, 1995, p. 107).

nu le răspunde direct: fiecare primește un veșmânt alb, altfel spus întreaga slavă a Domnului lor Înviat se dă și martorilor Săi credincioși. Răspunsul va veni la deschiderea peceții a șasea.

Judecata, victoria finală a lui Hristos și a credincioșilor Lui sunt plasate într-un viitor nedeterminat: „puțină vreme" spune textul, dar trebuie să se împlinească numărul celor aleși pe care numai Dumnezeu, în atotștiința Sa, îl știe. Deci, Biserica va avea de suferit și alte prigoane până când va ajunge la maturitatea pe care o vrea Hristos.

Observăm că însușirea martirilor de factori activi în desfășurarea Istoriei nu vine doar din credincioșia și virtuțile lor. Martirilor li se dau veșminte albe (6, 11a): și ei și-au spălat veșmintele în sângele Mielului, adică se mântuiesc prin jertfa lui Hristos[31] (cf. 7, 14: „și-au spălat veșmintele lor și le-au făcut albe în sângele Mielului"). Pe de altă parte, veșmintele albe pe care le primesc martirii sunt și semn al biruinței, răsplata învingătorilor.[32] Cei care și-au jertfit viața pentru cuvântul lui Dumnezeu și pentru mărturia lui Hristos sunt martori exemplari și constituie o putere istorică tocmai din acest motiv.

Pecetea a șasea. Deschiderea peceții a șasea aduce în prim plan două imagini antitetice, însă paralele. Prima (6, 12-17) descrie un mare cataclism în care întreg universul este văzut în proces de dezintegrare, iar a doua ne oferă o dublă imagine a Bisericii.

Avem mai întâi șapte catastrofe cosmice: cutremur, întunecarea soarelui și a lunii, căderea stelelor, cerul care se adună ca un papirus, mișcarea munților și a insulelor din locul lor. Aceste caracteristici ale descrierii ar putea reflecta amintirile autorului care locuia într-o regiune des răvășită de cutremure. Regăsim aici teme biblice consacrate, pe care le întâlnim la Profeți și în cuvântările eshatologice ale lui Iisus.[33] Acest fapt ne permite o Concluzie: dacă la Profeți catastrofele cosmice însoțesc de regulă evenimente istorice de importanță covârșitoare ce vestesc sfârșitul, și aici aceste fenomene se prezintă ca semnele premergătoare ale Judecății, numită, în conformitate cu terminologia biblică consacrată,[34] „ziua cea mare", ziua „mâniei" lui Dumnezeu și a Mielului.

Evenimentele cosmice descrise aici vin ca un răspuns la rugăciunea martirilor. Ele îi afectează deopotrivă pe toți „locuitorii pământului".[35] Autorul îi prezintă în șapte categorii, anume alese pentru a îngloba ansamblul societății umane:[36] împărații, domnii, generalii, bogații, puternicii, robii și cei liberi. Mândrii împărați ai pământului și generalii lor, pe care îi vedem adunându-se în jurul Fiarei pentru a se lupta cu Hristos (19, 19), încearcă să-și găsească un loc pentru a se ascunde. Cei bogați uită

31 Vezi în legătură cu această temă: J. ELLUL, *op. cit.*, p. 164—165.

32 MICHAELIS, *art. cit.*, ThDNT, IV, p. 248.

33 Mc 13, 24 și urm.; Mt 24, 7, 29 și urm. Unii comentatori asociază cutremurul cu momentul răstignirii. Descrierea este inspirată de texte biblice precum: Is 13, 10; 34, 4; Ioil 3, 3; Agheu 2, 6. Este sugestiv că aceleași imagini se regăsesc și în apocaliptica apocrifă iudaică. Cf. J. BONSIRVEN, *op. cit.*, p. 164.

34 Cf. Sof 1, 14; Mal 3, 23; Fapte 2, 20.

35 Vezi nota 28.

36 Cf. P. PRIGENT, *op. cit.*, p. 116.

de bogăţiile lor. Cei puternici sunt disperaţi. Sclavii şi stăpânii lor se unesc căutând scăpare. Toţi găsesc scăpare pentru moment în adâncurile munţilor: „... s-au ascuns în peşteri şi în stâncile munţilor" — o metaforă care evidenţiază de fapt contrariul: au ajuns într-o situaţie fără ieşire (6, 15).[37] Frica lor este atât de mare încât preferă să fie ucişi de elementele naturii decât să se confrunte cu Judecătorul. Orice soartă pare mai bună decât confruntarea cu mânia lui Dumnezeu şi a Mielului (6, 16 - 17).

Imagini asemănătoare foloseşte şi Vechiul Testament pentru a sublinia intervenţiile particulare ale lui Dumnezeu în Istorie: astfel soarele şi luna se opresc deasupra Ghibeonului (Ios 10, 12-13); stelele luptă împotriva lui Sisera (Jud 5, 20). Această imagine, însă, aflată sub semnul mâniei Mielului depăşeşte orice altă viziune anterioară. Este efectiv surparea întregului edificiu al lumii. Ne găsim chiar în faţa marii Judecăţi universale. Toată creaţia cheamă la pocăinţă şi îi avertizează pe păcătoşi să prevină mânia lui Dumnezeu; toate se vor ridica împotriva lor şi vor fi instrumente ale pedepsirii lor, când timpul milostivirii va fi trecut.

Oamenii se ascund de Dumnezeu precum Adam şi Eva (Fac 3, 8), dar şi de „mânia Mielului" (6, 16). Asocierea celor doi termeni ar putea părea ciudată, însă nu trebuie să uităm că Mielul este de asemenea „leul din seminţia lui Iuda" (5, 5), „Cuvântul lui Dumnezeu" care îi va nimici pe toţi vrăjmaşii Săi cu sabia gurii Sale (19, 15; cf. 1, 16). De remarcat interpretarea hristocentrică a profeţilor Vechiului Testament cu privire la ziua Judecăţii. Proorocii Ioil (2, 11) şi Sofonie (1, 14) vestesc ziua lui Iahve, adică venirea eshatologică a lui Dumnezeu. Alte texte vorbesc de venirea mâniei Domnului, sau de ziua mâniei Lui (Sof 1, 15. 18; 2, 2.3; Naum 1, 6) care va îngrozi toate creaturile (Naum 1, 6, Mal 3, 2). Sf. Ioan aplică toate acestea lui Hristos vorbind de „mânia Mielului". El subliniază legătura strânsă dintre Hristos şi Dumnezeu-Tatăl prin pluralul „mânia Lor" (6, 17). Pierre Prigent atrage atenţia că „prima dată când Apocalipsa vorbeşte despre mânia lui Dumnezeu, nu poate să nu-L menţioneze şi pe Hristos (Mielul). Crucea trebuie înţeleasă ca descoperire a iubirii şi a mâniei lui Dumnezeu, care este în acelaşi timp Mântuitor şi Judecător. Refuzul mântuirii înseamnă acceptarea judecăţii".[38]

„Trăsătura esenţială a acestei scene, observă E.-B. Allo, în afară de locurile comune apocaliptice, este că vrăjmaşii lui Dumnezeu vor fi obligaţi să recunoască, în diferitele epoci ale Istoriei, semnele premergătoare marii Sale Judecăţi, şi să constate că nu vor putea scăpa mereu dreptăţii Sale".[39]

A doua viziune a peceţii a şasea ne dezvăluie o nouă dimensiune a Istoriei, a lumii prezente; este vorba de formarea poporului lui Dumnezeu, în mijlocul dezlănţuirii răului şi, ca parte a acestuia, a catastrofelor naturale. Întrebării finale a capitolului 6 („şi cine are putere ca să stea pe loc?"), oamenii nu pot să-i răspundă. Răspunsul vine însă fără

---

37 Această imagine eshatologică a fost folosită deja de Isaia (2, 10. 19).
38 *Op. cit.*, p. 116.
39 *Saint Jean, l'Apocalypse*, ed. a III-a, Paris, 1933, p. 106.

întârziere într-o nouă viziune care alcătuieşte capitolul 7. Două părţi principale se disting în această viziune: pecetluirea celor 144.000 (v. 1-8) şi mulţimea nenumărată care stă în faţa lui Dumnezeu (v. 9-17).

Este surprinzătoare opoziţia dintre evenimentele tulburătoare descrise în prima parte a viziunii peceţii a şasea şi calmul care domină acum pământul întreg. Cei patru îngeri care străjuiesc cele patru colţuri ale pământului[40] şi guvernează vânturile pământului[41] intervin pentru pregătirea evenimentului pecetluirii robilor lui Dumnezeu. Nici cea mai mică adiere nu tulbură evenimentul extraordinar ce intervine acum în Istorie; cei patru îngeri ţin „cele patru vânturi ale pământului, ca să nu sufle vânt pe pământ, nici peste mare, nici peste vreun copac" (7, 1). Aceste patru vânturi reprezintă o forţă distructivă uriaşă gata să se dezlănţuie asupra pământului aducând nenorociri asupra oamenilor[42]: „li s-a dat să vatăme pământul şi marea" (7, 2). Răul este gata să vină din toate direcţiile asupra umanităţii. Dar Dumnezeu nu îi uită pe robii Săi. Un înger se arată de la Răsărit,[43] purtând „pecetea Viului Dumnezeu",[44] şi porunceşte celor patru îngeri care deţin controlul stihiilor să nu vatăme „pământul, nici marea, nici copacii" până ce nu vor fi pecetluiţi pe frunte robii lui Dumnezeu (7, 3).

Pecetea aparţine lui Dumnezeu. În Ioan 6, 27 Mântuitorul spune despre Sine că a fost pecetluit de Dumnezeu-Tatăl. Iar Sf. Apostol Pavel aminteşte corintenilor că au fost pecetluiţi de Dumnezeu, referindu-se la Taina Botezului (II Cor 1, 22). Creştinii au fost pecetluiţi, în Hristos, cu Duhul Sfânt (Efes 1, 13; 4, 30). Allo stabileşte o relaţie directă cu Vechiul Testament: „Acest simbolism este derivat din Iez 9, unde un înger imprimă litera „tau" (+) pe frunţile drepţilor din Ierusalim pentru a-i proteja de masacrul pregătit de alţi patru îngeri".[45]

Nu trebuie să uităm însă că Apocalipsa vorbeşte de asemenea de o altă pecete aplicată pe fruntea oamenilor: pecetea Fiarei. În acest caz, însă substantivul folosit nu este **sphragis**, ci **charagma** (13, 16). Se ştie că **sphragis** a primit destul de devreme un sens specializat, sinonim Botezului, cu acest sens fiind folosit încă de Sf. Ap. Pavel. Este clară şi intenţia polemică a Sf. Ioan de a-i prezenta pe creştini în antiteză cu semenii lor care se închină idolilor. Şi aceştia au o pecete, însă aceasta este materială şi vizibilă, şi nu oferă decât o oarecare libertate de mişcare în viaţa socială a lumii păgâne (13, 17). Ea nu-i protejează pe cei ce o poartă de judecata lui Dumnezeu; dimpotrivă, îi osândeşte şi mai mult:

---

40 Cei vechi credeau că pământul are formă pătrată; vezi de ex.: Is 11, 12; Ez 7,2; 37, 9; Apoc 20, 8. Ierusalimul ceresc are aceeaşi formă (cf. Apoc 21, 16).

41 Ideea că îngerilor le sunt încredinţate principalele fenomene naturale era foarte răspândită în iudaismul târziu; vezi de ex. Enoh 60, 11 şi urm. Jub 2, 2. În Vechiul Testament, vânturile sunt văzute uneori ca mesageri ai lui Dumnezeu (Ps 104, 4; Zah 9, 14); la Osea (13, 15) au o misiune eshatologică şi distructivă.

42 L.H. Hough, *op. cit.*, p. 570.

43 După Iez 43, 1, mântuirea lui Israel trebuia să vină de la răsărit.

44 Expresia este des întâlnită în Vechiul Testament; autorul Apocalipsei manifestă predilecţie pentru expresia „Cel ce este viu în vecii vecilor" (4, 9. 10; 10, 6; 15, 7).

45 E.B. ALLO, *op. cit.*, p. 108.

„Cine se închină Fiarei şi chipului ei şi primeşte semnul ei pe fruntea lui, sau pe mâna lui, va bea şi el din vinul aprinderii lui Dumnezeu, turnat neamestecat, în potirul mâniei Sale, şi se va chinui în foc şi în pucioasă înaintea sfinţilor îngeri şi înaintea Mielului. Şi fumul chinului lor se suie în vecii vecilor. Şi nu au odihnă nici ziua nici noaptea cei ce se închină Fiarei şi chipului ei şi oricine primeşte semnul numelui ei" (14, 9-11).

Având în vedere datele biblice şi opoziţia dintre închinătorii Fiarei şi creştini putem să precizăm care este semnificaţia „peceţii Viului Dumnezeu". Ea simbolizează Botezul[46] cu toate consecinţele lui în planul istoriei individului şi al Istoriei universale. Prin Botez omul se dedică lui Dumnezeu, moare lumii şi viază lui Dumnezeu; se face rob al lui Dumnezeu şi Dumnezeu devine Domnul Său.[47] Această relaţie implică pentru credincios intrarea sub protecţia Harului. Aplicarea peceţii sugerează locul aparte şi protecţia de care se bucură poporul lui Dumnezeu pe scena Istoriei. Aceasta nu înseamnă însă că cei pecetluiţi scapă de încercări. Din contră, încercările năvălesc cu toată forţa asupra credincioşilor, ei sunt avertizaţi că au de trecut prin mari persecuţii care le pot aduce chiar moartea martirică. Dar aceste încercări nu vin pe nepregătite şi, mai mult, credincioşii cunosc rostul lor, iar Hristos va fi întotdeauna cu ei şi îi va întări (cf. Apoc 3, 10). Încercările arată că, spre deosebire de „locuitorii pământului", ei aparţin de pe acum Împărăţiei lui Dumnezeu. Acesta este efectul peceţii.[48]

În ciuda tuturor aparenţelor, Dumnezeu are mulţi robi credincioşi care se opun lucrării lui Satan pe scena Istoriei. Numărul lor este imens: 144.000 — număr simbolic (12×12×1000) ce sugerează deplinătatea, sfinţenia şi desăvârşirea. Am văzut că această grupă este formată din credincioşii creştini. Atunci de ce Sf. Ioan enumeră în continuare cele doisprezece triburi ale lui Israel? Răspunsul este simplu: pentru că este vorba de Israel, de poporul lui Dumnezeu. Numai că acum creştinii constituie adevăratul Israel, adevăratul popor al lui Dumnezeu, Biserica. În Noul Testament, Biserica este numită Israelul lui Dumnezeu (Gal 6, 16); membrii ei sunt urmaşii lui Avraam, moştenitori ai făgăduinţei făcute lui Avraam (Gal 3, 29). Evreii nu îşi mai pot revendica titlul de popor al lui Dumnezeu; aceştia „zic despre ei înşişi că sunt iudei şi nu sunt, ci sinagogă a satanei" (Apoc 2, 9). După Rom 4, 16, Avraam este părintele tuturor celor credincioşi.

Avem în acest capitol o minunată descriere a Bisericii. Membrii ei sunt descrişi ca robi ai lui Dumnezeu (7, 3); substantivul „robi" este folosit de 11 ori în Apocalipsă. Să nu uităm că Apocalipsa este destinată „robilor" lui Dumnezeu şi are rostul de a le descoperi „cele ce trebuie să se petreacă în curând" (1, 1; 22, 6). Ei se bucură de o grijă cu totul aparte

46 Aceasta este şi opinia lui J. COMBLIN, *Le Christ dans l'Apocalypse*, Tournai, 1965, p. 224.

47 Trebuie să menţionăm aici, ca o paralelă, practica răspândită în epocă a stăpânilor de a-i marca pe sclavi, sau a celor ce dedicau zeilor de a face vizibilă relaţia specială cu un zeu prin aplicarea unui tatuaj.

48 Cf. P. PRIGENT, *op. cit.*, p. 119.

din partea lui Dumnezeu. Deşi numărul lor este imens, membrii Bisericii sunt într-o unitate deplină, care nu este omenească, ci dumnezeiască: toţi sunt pecetluiţi cu o singură pecete, „pecetea Viului Dumnezeu". Înainte de Patimi, Mântuitorul s-a rugat în mod special pentru unitatea ucenicilor: „Părinte Sfinte, păzeşte-i în numele Tău în care Mi i-ai dat, ca să fie una precum suntem şi Noi" (Ioan 17, 11). Pecetluirea evidenţiază locul lor aparte în cadrul Istoriei umane; ei nu se pot confunda cu „locuitorii pământului": pecetea îi distinge de aceştia; prin ea Dumnezeu le aminteşte mereu care este misiunea lor specială în cadrul Istoriei umane.

Biserica este descrisă ca fiind formată din 12 seminţii; fiecare seminţie fiind compusă din 12 000 de aleşi. Numărul 12 este un număr sfânt; înmulţit cu 1000 simbolizează deplinătatea şi sfinţenia. Cele 12 seminţii sunt perfect egale între ele; fiecare este sfântă şi are deplinătatea Harului, dar nu poate alcătui singură Biserica. Comuniunea tuturor alcătuieşte Biserica.

În fruntea listei celor 12 seminţii se află Iuda, în locul lui Ruben.[49] Hristos este „Cel întâi născut din morţi" (Apoc 1, 5; Col 1, 15) şi descendent din Iuda (Evr 7, 14). Iuda s-a oferit să fie rob în locul lui Veniamin, fratele său,[50] şi este astfel un tip al lui Hristos. Din listă sunt excluse seminţiile Dan şi Efraim, care au căzut în idolatrie, şi în locul lor apar Levi şi Iosif. Intenţia Sf. Ioan este clară: în Biserică nu au ce căuta închinătorii la idoli (cf. Apoc 21, 8; 22, 15; cf. 2, 14. 20).

Pe aceşti 144 000 îi găsim din nou în Apoc 14, 1, unde au numele Mielului şi al Tatălui scrise pe frunţile lor. În descrierea Noului Ierusalim (22, 3-4) îi întâlnim de asemenea pe robii lui Dumnezeu având scrise numele Lui pe frunţile lor. În viziunea din 14, 1-5, cei 144 000 se află împreună cu Mielul pe Muntele Sion; ei au fost „răscumpăraţi de pe pământ, pârgă lui Dumnezeu şi Mielului" (14, 5).

A doua parte a capitolului 7 aduce în prim plan o altă imagine a Bisericii. Sf. Ioan vede o mulţime imensă „pe care nimeni nu putea să-o numere,[51] din tot neamul şi seminţiile şi popoarele şi limbile,[52] stând înaintea tronului şi înaintea Mielului, îmbrăcaţi în haine albe şi având în mână ramuri de finic" (7, 9). Această mulţime nu este alta decât cea reprezentată de numărul 144 000, dar acum credincioşii sunt văzuţi venind biruitori din „strâmtorarea cea mare". Provenienţa acestei mulţimi — „din tot neamul şi seminţiile şi popoarele şi limbile" — arată dimensiunea universală a Bisericii. Membrii ei provin din acelaşi grup peste care are stăpânire Fiara (Apoc 13, 7) şi pentru care îngerul are Evanghelia veşnică (14, 6). Aceasta înseamnă că Evanghelia are destinaţie universală, ea se adresează chiar şi celor ce se închină Fiarei.

Mulţimea nenumărată a membrilor Bisericii stă în faţa tronului dumnezeesc şi în faţa Mielului (7, 9). Precizarea aceasta vine ca un răs-

49 Vezi Fac 29, 32; 35, 23-26; 49, 3-27; Num 13, 4-15, Deut 33, 6-25.

50 Fac 44 33.

51 Expresia aceasta trebuie înţeleasă ca o „hiperbolă pentru o mare mulţime de oameni" (D.E. AUNE, *op. cit.*, p. 445.

52 Expresie preferată a Sf. Ioan pentru a sugera universalitatea.

puns la întrebarea pusă la sfârşitul capitolului 6: „Cine are putere să stea?" Şi răspunsul vine curând: Evident, numai cei credincioşi pot sta în faţa lui Dumnezeu.

Credincioşii sunt îmbrăcaţi în veşminte albe, semn al biruinţei, al sfinţeniei şi al mântuirii[53] (cf. 3, 4. 18), şi au în mâini ramuri de finic. Veşmintele lor sunt albe pentru că le-au spălat „în sângele Mielului" (cf. 7, 14). Avem aici din nou, ca şi în cazul peceţii, o trimitere clară la Botez.[54] În ceea ce priveşte ramurile de finic, simbolismul nu este prea clar. În antichitate, ramurile de finic erau simbolul triumfului. Ramuri de finic poartă iudeii biruitori în I Mac 13, 51. La intrarea Mântuitorului în Ierusalim, mulţimile Îl aclamă ca pe un rege biruitor, având în mâini ramuri de finic (Ioan 12, 13). Este foarte probabil, deci, ca ramurile de finic să simbolizeze faptul că aceştia sunt biruitori. Biruinţa este unul din motivele cheie ale Apocalipsei. Hristos este biruitor; creştinii, după exemplul Domnului lor, trebuie să fie biruitori. Lepădându-se de lume, ei sunt biruitori din momentul Botezului; Biruinţa lui Hristos devine şi a lor. Şi această biruinţă trebuie să se prelungească până la sfârşitul luptei deschise pe care o au de purtat cu puterile întunericului. Epistolele către cele şapte Biserici (cap. 2-3) conţin mai multe făgăduinţe pentru cei care vor birui. În încheierea epistolei către Biserica din Laodiceea, Hristos Cel Înviat făgăduieşte: „Celui ce biruieşte îi voi da să şadă cu Mine pe scaunul Meu, precum şi Eu am biruit şi am şezut cu Tatăl Meu pe scaunul Lui". (3, 21).

Creştinii biruitori stau „înaintea tronului" lui Dumnezeu. Din această poziţie ei se închină lui Dumnezeu, mărturisind că mântuirea lor vine de la El şi de la Mielul (7, 10[55]). Dacă în vizunea precedentă se vorbea de mânia lui Dumnezeu şi a Mielului (6, 16-17), aici drepţii proclamă iubirea lui Dumnezeu şi a Mielului pentru oameni: viaţa lor, biruinţele lor sunt rodul lucrării comune a lui Hristos şi a Tatălui. Ei „vin" biruitori din „strâmtorarea cea mare" (7, 14); de remarcat participiul prezent „erchomenoi". Ei sunt prezentaţi ca fiind contemporani cu Sfârşitul; timpul Bisericii este timpul eshatologic, timpul sfârşitului. Biserica se află permanent în prezenţa Sfârşitului. „Strâmtorarea cea mare" reprezintă toată ura diavolului şi a „locuitorilor pământului" cu care se confruntă creştinii. Din această confruntare ei ies biruitori. Dar nu vedem în cântarea lor nici cea mai mică aluzie la vreun merit al lor: ei atribuie biruinţa lor lui Dumnezeu şi Mielului. Dumnezeu, însă, ştie bine suferinţele ce le îndură pentru Numele Lui şi îi răsplăteşte pentru credincioşia lor cu bunătăţi cereşti. În afară de veşmintele albe, simbol al sfinţeniei şi bucuriei, şi de ramurile de finic, simbol al triumfului, ei se bucură permanent de comuniunea cu Dumnezeu şi cu Mielul: ei stau „înaintea tronului lui Dumnezeu şi Îi slujesc ziua şi noaptea, în templul Lui" (7, 15). Toată viaţa lor, tot ce fac ei este spre slava lui Dumnezeu. Credin-

53 Cf. P. PRIGENT, *op. cit.*, p. 123; Is 61, 10 vorbeşte de „haina mântuirii" primită de la Dumnezeu.
54 J. BONSIRVEN, *op. cit.*, p. 169.
55 Cf. Is 25, 9; Ef 2, 4; II Tes 2, 13; I Tim 1, 15; Tit 3, 4; Apoc 12, 10; 19, 1.

cioşia lor le aduce ura lumii şi a diavolului, poate chiar să-i conducă la moarte martirică, dar aceasta nu va face decât să desăvârşească biruinţa lor.

Mesajul celor trei viziuni ale peceţii a şasea se dezvăluie acum cu toată claritatea: Cine poate sta înaintea lui Dumnezeu atunci când judecata lui se manifestă în lume? Răspunsul Apocalipsei: creştinii, care prin Botez au devenit mădulare vii ale Trupului lui Hristos, popor al lui Dumnezeu, doar aceştia nu se tem de încercările eshatologice, pentru că ei trăiesc de pe acum realităţile lumii viitoare. Existenţa lor este paradoxală: ei trăiesc în lume, sunt supuşi tuturor necazurilor din lume, dar se împărtăşesc permanent de bunătăţile viitoare. Mântuirea este o realitate prezentă şi ei nu aşteaptă decât împlinirea ei eshatologică.

*

Viziunea capitolelor 6 şi 7 este un document al suveranităţii divine asupra Istoriei. Contemporanii Sf. Ioan erau îngroziţi de puterea romană; la fel, în diferitele epoci ale Istoriei oamenii s-au temut de diferitele stăpâniri ce s-au succedat. Frica oamenilor în faţa acestora însă nu este deplin justificată. Există o altă putere, mult mai mare decât cea a Romei, care trebuie să inspire teamă şi respect. Aceasta este puterea lui Dumnezeu. Judecata lui este o realitate deja prezentă şi ea este teribilă pentru cei ce nu urmează Mielului. Nu este posibilă existenţa unei adevărate suveranităţi a lui Dumnezeu fără o judecată decisivă a răului. Şi astfel pe măsură ce peceţile sunt deschise, se manifestă marile acte ale judecăţii. Răutatea oamenilor exprimată în refuzul de a-L primi pe Hristos şi în faptele lor conţine în sine sămânţa tuturor nenorocirilor ce vin asupra lor. Oamenii înşişi, respingând Evanghelia, ajung să facă voia diavolului şi astfel se autodistrug. Dumnezeu a creat astfel viaţa încât răul este auto-distructiv. Dar mai mult decât atât, El este suveran peste acest porces de distrugere a răului. Cel care deschide peceţile este Hristos, Judecătorul eshatologic. În faţa puterii Sale, stăpânirea Romei devine ceva neînsemnat şi trecător. Faţă de Biserica Sa, El manifestă o grijă deosebită. Atunci când sunt persecutaţi creştinii ştiu că Domnul este cu ei şi înţeleg rostul încercărilor. Biruinţa nu este a lumii, ci a celor ce rămân credincioşi lui Hristos.

Prep. Drd. DANIEL MIHOC

VIAȚA BISERICEASCĂ ÎN RĂSĂRITUL CREȘTIN ÎN TIMPUL IMPERIULUI LATIN DE CONSTANTINOPOL, 1204—1261

INTRODUCERE

Cucerirea Constantinopolului de către latini în urma Cruciadei a IV-a are consecințe deosebite asupra vieții religioase din Orient și asupra relațiilor bisericești între greci și latini, între Răsăritul ortodox și Apusul catolic. Prezența concretă a occidentalilor în calitate de cuceritori și stăpâni (prezență care în ochii grecilor nu era decât o uzurpare), aroganța și violențele unora din reprezentanții clerului catolic, cât și amintirea jafului îngrozitor la care orașul lui Constantin fusese supus în momentul cuceririi, toate acestea adânciseră până la dimensiuni de netrecut prăpastia urii răsăritenilor față de occidentali. Indiferent de circumstanțele în care acest lucru se petrecuse, Apusul alesese calea forței în relațiile sale religioase și politice cu lumea bizantină. Din acest moment, orice apropiere pe linie bisericească între cele două lumi nu se mai putea face decât sub imperiul constrângerii.

Aceasta este, după opinia mea, caracteristica fundamentală a evoluției vieții bisericești din Răsărit, în perioada existenței Imperiului latin de Constantinopol și chiar mult după aceea. În lipsa oricărei dorințe sincere de apropiere, situația religioasă și încercările de unire sunt în strictă dependență de situația politică a momentului, de echilibrul între cele trei forțe principale implicate: Imperiul latin, Imperiul grec de la Niceea și papalitatea, la care se adaugă celelalte entități ce influențează, în această perioadă, balanța politică: Veneția, statele grecești și latine apărute după 1204, Imperiul selgiucid de la Iconiu și cel vlaho-bulgar de la Târnovo, mongolii. Iar eșecul tuturor încercărilor de unire se datorează faptului că Imperiul latin va fi întotdeauna, în cei 57 de ani ai existenței sale, prea slab pentru a determina și impune definitiv obediența supușilor săi ortodocși față de pontifii romani.

1. CRUCIADA A IV-A[1]

Căderea Ierusalimului în mâinile sultanului Saladin, la 2 octombrie 1187, după bătălia de la Hattin, o adevărată catastrofă pentru cruciații

---

1 OBSERVAȚIE ASUPRA NOTELOR: Lucrările incluse în lista bibliografică sunt citate prescurtat: numele autorului este urmat de nr. de ordine al lucrării în listă și apoi de celelalte indicații obișnuite. Bibliografia acestui capitol: Luchaire, 5, p. 1—15, 55—73, 77—86, 95—125, 131—140, 215—216; Runciman, 9, p. 107—124;

latini din Ţara Sfântă, provoacă reacţia Cruciadei a III-a. În pofida forţei considerabile a armatelor cruciate, moartea neaşteptată a lui Frederic I Barbarossa şi neînţelegerile dintre regii Angliei şi Franţei au făcut ca recucerirea cetăţii sfinte să nu poată fi înfăptuită. În plus, Cruciada a III-a adusese o înrăutăţire a relaţiilor apusene cu Imperiul Bizantin, grecii fiind învinuiţi de a fi pus (ca şi în cazul primelor 2 Cruciade) piedici în calea armatelor latine. Puţin a lipsit ca în timpul trecerii sale spre Palestina, Frederic Barbarossa să nu atace Constantinopolul.[2]

Problema unei noi cruciade, care să înfăptuiască ceea ce precedentele nu putuseră realiza, se pune cu tărie odată cu urcarea pe scaunul pontifical a „celui mai mare papă medieval“,[3] Inocenţiu al III-lea (1198—1216). Preocuparea necontenită pentru cucerirea Ierusalimului şi activitatea în sprijinul cruciadei vor constitui una din caracteristicile de bază ale întregului său pontificat.

Ţelul nobil al eliberării locurilor sfinte nu era însă singurul urmărit. După cum remarcă majoritatea cercetătorilor, cruciadele au reprezentat, pe tot parcursul existenţei lor în istorie, un succes şi un mare avantaj pentru papalitate. Pe un plan „intern“, puterile uriaşe de care dispune pontiful roman pentru proclamarea şi susţinerea cruciadei jucau un rol însemnat în tranşarea disputelor permanente cu marii principi occidentali ce se opuneau tendinţelor de supremaţie laică a Romei. Privilegiul crucii scotea mari mase de oameni şi considerabile resurse materiale de sub controlul direct al feudalilor şi al regilor lor. Papa dispunea de dreptul de rechiziţie şi regla toate amănuntele conduitei ulterioare a celor care acceptaseră crucea. Dreptul de a acorda amânări sau renunţarea la împlinirea votului de a pleca în cruciadă îi aparţinea în exclusivitate. Iar multiplele privilegii promise pentru participarea la expediţii (cele materiale — garantarea averilor, amânarea creanţelor, uşurări de dări — şi cele juridice — cruciaţii şi bunurile lor erau scoşi de sub jurisdicţia tribunalelor civile şi puşi sub autoritatea celor bisericeşti, devenind de facto supuşi ai papei![4] — erau făcute de fapt tot în detrimentul seniorilor feudali) creau o stare aproape revoluţionară ce submina serios puterea suveranilor occidentali. Într-un cuvânt, după cum remarcă Achille Luchaire, unul dintre cei mai importanţi cercetăaori ai lui Inocenţiu al III-lea, în problema predicării cruciadei „exista un acord, aici, între datoria sa de conducător religios şi scopurile sale de dominaţie universală, între convingerile şi interesele sale“.[5]

Inocenţiu al III-lea începe să predice cruciada încă din scrisoarea prin care anunţă episcopilor catolici din Orient înscăunarea sa. De la

---

Diehl, 2, p. 122—135, Guetée. 4, p.364—373; Maalouf, 6, p.205—222; Şesan. 11, p. 218, 224—229; Popescu, 8, p. 52—95; Vasiliev, 12, p.70—90; Wietrowski, 13, c. VII, p. 35—64; Brezeanu 1, p. 157—163; Popa, Matei, 7, p. 482—484.

2 Vezi şi Pr. Prof. Ioan Rămureanu, Pr. Prof. Milan Şesan, *Istoria Bisericească Universală*, pentru Institutele teologice, vol. II, (1054—1982), Editura IBMO, Bucureşti, 1993, p. 22—25.

3 *Ibidem*, p. 23.

4 Luchaire, 5, p. 3.

5 *Ibidem*, p. 4.

mijlocul anului 1198 ia primele măsuri organizatorice. Primele pregătiri se fac în Franţa, unde chemarea la cruciadă află primul ecou şi unde conducerea ei este preluată de contele Thibault al III-lea de Champagne. În 1201, acesta moare şi va fi înlocuit de un marchiz italian, Bonifaciu de Montferrat. Nici unul dintre suveranii importanţi ai Apusului din acea vreme nu va lua parte la cruciadă.

Pentru adunarea banilor necesari Inocenţiu III ia măsuri precise, recurgând la toate procedeele posibile, începând cu impunerea vărsării unor cote chiar asupra averilor bisericeşti. Cu toate acestea, fondurile sunt în continurae insuficiente şi se strâng cu mare dificultate. Fervoarea şi avântul religios din timpul lui Petru Eremitul sunt o amintire. Încă de la început, Cruciada a IV-a se remarcă prin caracterul său laicizat, dominat de interese lumeşti.[6] Se vede acest lucru chiar din predicile trimişilor papei. Abatele germen Martin de Pairis, vorbind poporului adunat în catedrala din Basel, arată că „promisiunea dobândirii împărăţiei cereşti este sigură, şi speranţa prosperităţii temporale pe care o veţi dobândi acolo **se va realiza încă şi mai sigur**".[7]

Conducerea cruciadei pare să scape papei încă de la început. Dacă izvoarele pontificale vorbesc doar de strădaniile şi acţiunile sale, nu acelaşi lucru reiese din cronicile laice.[8] Cele două alegeri succesive ale conducătorilor, ca şi problemele itinerarului şi calendarului cruciadei apar ca rezolvate de marii baroni francezi, în „parlamentele" de la Soissons şi Champagne, fără ca papa să fie consultat în vreun fel. Tot astfel se petrece şi trimiterea de emisari care să negocieze cu marile republici italiene, în special Veneţia, condiţiile traversării Mediteranei. Încă de la început, îi aflăm pe şefii militari ai cruciadei în opoziţie cu Inocenţiu al III-lea, conducându-şi acţiunile în afara consultării şi chiar împotriva voinţei puterii spirituale. Acest caracter fundamental laic al gândirii şi acţiunii nobililor apuseni are o importanţă deosebită în înţelegerea derulării evenimentelor, ca şi pentru politica bisericească ulterioară din Imperiul latin. De la bun început relaţiile cruciaţilor cu papalitatea au un substrat politic şi nu unul religios, iar în tot ceea ce va urma aceştia vor fi dispuşi să asculte de pontiful roman numai în măsura în care hotărârile lui nu afectau interesele lor fundamentale, iar nesupunerea le-ar fi atras sancţiuni spirituale grave.

La fel, nu se poate nega rolul nefast jucat în această afacere de Veneţia. Steven Runciman notează: „Chiar în momentul în care guvernul veneţian se tocmea cu cruciaţii pentru transportul forţelor lor, ambasadorii săi se aflau la Cairo, plănuind o înţelegere comercială cu viceregele sultanului (. . .). Este neclar dacă cruciaţii au înţeles subtilităţile diplomaţiei veneţiene. Însă, dacă vre-unul dintre ei va fi bănuit că sunt păcăliţi, nu era nimic de făcut".[9] După încheierea războiului civil ce ur-

---

6 Acest lucru este subliniat cu claritate de Luchaire, 5, p. 80—86.

7 *Ibidem*, p. 80. Sublinierea îi aparţine lui Luchaire.

8 *Ibidem*, p. 83. Luchaire se referă aici la cronicile lui Villehardouin şi Robert de Clari.

9 Runciman, 9, p. 113—114.

mase morţii lui Saladin,[10] Egiptul era condus în această perioadă de al-Adil, promotor al unei politici de asigurare a păcii cu latinii. Tratatul cu Veneţia reprezenta una din căile spre această pace, căci el cuprindea clauza ca republica maritimă să nu sprijine nici o expediţie militară împotriva Egiptului. Chestiunea trădării intereselor creştine de către veneţieni în 1201 este o altă controversă încă nesoluţionată, deşi pentru istoricul arab lucrurile sunt clare: „Italienii au preferat să nu dezvăluie că ei semnaseră deja un acord cu un grup de prinţi apuseni, prin care, în schimbul unei mari sume de bani, se angajau să transporte aproape 30 000 de luptători franci în Egipt. Negociatori pricepuţi, veneţienii au rezolvat problema respectării ambelor lor angajamente". Iniţiativa atacării atât a Zadarului cât şi a Constantinopolului le-ar aparţine în exclusivitate.[11]

Tratatul între cruciaţi şi Veneţia este semnat în aprilie 1201. Contra a 85 000 de mărci, plătibile în 4 tranşe, şi a jumătate din cuceririle făcute pe durata înţelegerii, veneţienii vor pune la dispoziţia cruciaţilor 50 de galere, pe timp de un an, cu începere de la 29 iunie 1202. În mod intenţionat din contract era omis locul precis al debarcării. Mobilizarea cruciaţilor este din nou defectuoasă şi făcută cu întârziere. Odată ajunşi, abia în iunie-august 1202, şi internaţi în insula Sf. Nicolae, în faţa Veneţiei, ei sunt în imposibilitate de a-şi onora angajamentele şi obligaţi să accepte, în schimbul datoriei rămase, să cucerească pentru Veneţia cetatea dalmată Zara (azi Zadar, în Croaţia). Cruciada a IV-a debuta cu un act de rebeliune, cu un atac, împotriva interdicţiei exprese a papei, asupra unei cetăţi creştine, proprietate a regelui Ungariei Emeric, el însuşi un cruciat. Sfidarea Veneţiei la adresa papalităţii este evidentă, dar legaţii papei ca şi Inocenţiu al III-lea nu pot face nimic. Abila sa diplomaţie îl obligă să accepte situaţia de fapt, şi legatul său, Petru Capuano, exprimă cel mai bine această politică. El răspunde unora dintre conducătorii clerici, care doreau, din motive de conştiinţă, să părăsească cruciada: „Păziţi-vă bine. Veţi tolera cum veţi putea insolenţa veneţiană, dar trebuie să luăm parte la expediţie pentru a supraveghea ce se petrece. Stăpânul nostru papa preferă să disimuleze situaţia gravă în care suntem implicaţi decât să dizolve cruciada. **Trebuie să suportăm un rău mai mic pentru a obţine un bine mai mare**".[12] Luchaire notează că aceste ultime două fraze rezumă întreaga politică şi diplomaţie a lui Inocenţiu al III-lea.[13] Dar ceea ce era acceptat în fapt trebuia condamnat de drept. Pentru salvarea aparenţelor, legatul papal ca şi Bonifaciu de Montferrat primesc dispoziţia de a nu pleca spre Zara. Cruciaţilor li se interzice formal să atace orice teritoriu creştin, sub pedeapsa excomunicării. Deşi această scrisoare este citită public, în faţa zidurilor Zarei, de abatele Gui des Vaux

10 Amin Maalouf enunţă aici o frază memorabilă, aplicabilă în multe alte situaţii în istorie: „Saladin a avut acelaşi succesor imediat ca toţi marii lideri musulmani ai timpului său: războiul civil". Maalouf, 6, p. 218.

11 *Ibidem*, p. 220—221.

12 *Ibidem*, p. 100. Sublinierea îmi aparţine.

13 *Ibidem*.

de Cenai, veneţienii nu se sinchisesc, şi cetatea este cucerită la 15 octombrie 1202.

La aflarea veştii, papa reacţionează cu duritate, excomunicând pe cuceritori. Încă o dată însă, interesul superior al continuării cruciadei prevalează. Anatema asupra expediţionarilor va fi ridicată cu uşurinţă. Cât despre veneţieni, aceştia nu îi dau nici o importanţă. Capii cruciadei se feresc chiar să facă publică excomunicarea acestora, iar papa le îngăduie să rămână în contact cu ei, atâta timp cât au nevoie pentru a putea atinge scopurile expediţiei.

Între timp însă, lucrurile evoluau la Zara. În chiar zilele în care obţineau, la Roma, ridicarea anatemei, noi negocieri se purtau între cruciaţi şi tânărul Alexis al IV-lea pentru o nouă deviere, mult mai serioasă: cea spre Constantinopol.

PROBLEMA CUCERIRII CONSTANTINOPOLULUI DE CĂTRE LATINI, ca mijloc de unire a Bisericilor, nu era una nouă. Ea apare, semnificativ, odată cu ideea de cruciadă şi cu primele tratative privind refacerea unităţii creştine. În 1073—1074, răspunzând iniţiativei împăratului Mihail VII Parapinakes care, în situaţia dezastruoasă în care se afla Imperiul Bizantin atunci, oferea apropierea religioasă în schimbul unui ajutor militar, papa Grigorie VII Hildebrand plănuia o mare expediţie ,condusă de el însuşi, care să meargă până la Constantinopol şi, în secundar, „usque ad sepulcrum Domini".[14]

Unirea Bisericilor prin supunerea ortodocşilor faţă de scaunul roman era de la bun început (şi va rămâne până la 1453) preţul care trebuia plătit pentru acest ajutor. Mai mult, tot Grigorie VII inaugurează şi cealaltă latură a politicii papale ulterioare: realizarea supunerii grecilor prin forţă, prin cucerirea Constantinopolului. Dacă la început el aşteaptă înfrângerea normanzilor pentru a porni expediţia în ajutorul Bizanţului, iată-l la 25 iulie 1080 dând expediţiei acestora împotriva Imperiului Bizantin caracter de cruciadă: celor ce participă la ea li se asigură iertarea păcatelor, lucru ce nu se întâmplase în cazul primului plan, cel din 1074.

Grigorie VII deschide astfel politica dublă pe care papalitatea o va urmări de aici înainte: tratative de unire pe de o parte, dar şi ameninţări armate şi sprijinirea adversarilor imperiului. Ambele cu acelaşi scop: aducerea Bisericii Ortodoxe la ascultare faţă de Roma. Politica de forţă îşi are originea la normanzi. Robert Guiscard reuşeşte să câştige pe papă de partea politicii sale antibizantine, încât, în 1081, când el atacă cu succes teritoriul bizantin, aceasta este anunţată papei ca o victorie împotriva grecilor schismatici, iar pontiful roman se grăbeşte să o salute ca o mărturie de favoare din partea Sfântului Petru![15]

---

14 Popescu, 8, p. 53.

15 „Quapropter beatum Petrum, cujus tibi adesse patrocinium grandia facta testantur, prae oculis habere semper memineris", c. 1082, *Jaffé*, p. 491—492 (Reg. VIII, 40), la Norden, *Das Papstum und Byzanz*, Berlin, 1903, p. 42u 5v şi Paparigopoulos, *Istoria tou elinikou ethnous*, Athena, 1925, vol. V, II, p. 44, 50 şu; citaţi de Popescu, 8, p. 56.

Normanzii vor persevera pe acest drum foarte favorabil lor, iar ideea convertirii grecilor prin forţă va căpăta contur şi aplicare practică în perioada următoare, în timpul papei Urban al II-lea şi al primei cruciade. Dacă Alexios I eşuează în tratativele unioniste din 1089 şi reuşeşte apoi să înlăture pericolul atacării Constantinopolului de Cruciada I (idee susţinută desigur de normanzi: Bohemund, fiul lui Robert Guiscard, şi Tancred, un nepot al acestuia), în schimb, odată cu formarea noilor state latine în Orient politica normandă este clară. Într-o scrisoare către papă (11 septembrie 1098), Bohemund prezintă cucerirea Antiohiei ca o redare a ei de către Hristos credinţei romane. Urmărind să obţină de la papă recunoaşterea stăpânirii sale, normandul spune cu mai multă claritate decât în timpul lui Grigorie VII că supunerea politică a grecilor eretici era motivul principal pentru care el solicita încuviinţarea şi sprijinul papei. Interesele sale personale găseau un sprijin important în aspiraţiile papalităţii, căreia îi oferea un important mijloc politic pentru realizarea lor.[16]

În acelaşi timp în care prin sinodul de la Bari (1098) papa încearcă supunerea grecilor şi italienilor ortodocşi din sudul Italiei, Bohemund inaugurează persecuţiile împotriva clerului grec din Antiohia, începând cu alungarea patriarhului Ioan V, înlocuit cu latinul Bernard de Valencia. Acelaşi lucru se petrece la Ierusalim în 1099. În 1102, în timpul papei Pascal II, sinodul de la Benevent acuză cu duritate pe Alexios I, iar Bohemund, venit să predice cruciada împotriva Bizanţului, este primit ca un erou.

Pericolul era deosebit de mare. Imperiul Bizantin fusese brăzdat de trupe occidentale în timpul Cruciadei I şi era încercuit datorită formării statelor latine din Orient. Alexios I reuşeşte să înfrângă această primă cruciadă antibizantină, însă ideea şi mijloacele au intrat definitiv în conştiinţa Vestului. Comnenul simte chiar nevoia să contraatace în faţa acestui serios pericol. În 1112, el propune papei Pascal II, aflat în conflict cu Henric al V-lea al Germaniei şi într-o situaţie foarte dificilă, unirea Bisericilor în schimbul obţinerii pentru el şi pentru fiul său Ioan, a coroanei Occidentului, ceea ce ar fi însemnat luarea papei sub protecţie bizantină. Eşecul acestor tratative va duce la reaprinderea polemicii antilatine în Răsărit. Domnia lui Ioan al II-lea Comnenul este şi ea plină de tratative. Cele mai interesante sunt cele purtate cu împăraţii germani Lothar al III-lea şi Conrad al III-lea, din care, chiar fără amestecul papei, reies marile implicaţii politice ale realizării sau nu a unităţii bisericeşti.

Cruciada a II-a aduce cu sine o nouă încercare foarte serioasă de cucerire a Constantinopolului. În tabăra cruciată, aflată în capitala imperiului, un puternic curent de opinie, condus nu întâmplător de un cleric, episcopul de Langres, susţine cu tărie cucerirea întâi a acestei cetăţi. Din fericire, ea întâmpină refuzul regelui Ludovic al VII-lea al Franţei şi expediţia continuă în direcţia iniţială. Eşecul ei este însă un nou izvor de ură şi fanatism, căci greşelile cruciaţilor sunt din nou aco-

---

16 Popescu, 8, p. 59—60.

perite cu acuze de trădare și perfidie a grecilor. Părintele profesor Teodor M. Popescu notează: „Din concepții ca aceasta și din antipatia crescută încă, cu a doua cruciadă, va ieși regretul semnificativ al cronicarului ei, Odo de Dioglio: 'Vai vouă, vai tuturor care suntem supuși sfântului Petru, că n-a biruit părerea acelora', care ca episcopul de Langres susțineau adică cucerirea Constantinopolului de către latini".[17]

La 1150, al doilea proiect de cruciadă exclusiv antibizantină este susținut nici mai mult nici mai puțin decât de Bernard de Clairvaux, marele predicator al Cruciadei a II-a. Planul francezilor și normanzilor, aprobat de papa Eugeniu al III-lea, va cădea doar datorită opoziției germanilor, credincioși alianței lor cu Manuel Comnenul. Însă despre seriozitatea acestui plan să citām încă o dată aprecierea părintelui profesor Teodor M. Popescu:

„E totuși de reținut, că înainte cu o jumătate de secol de Cruciada a IV-a cucerirea Constantinopolului a fost serios gândită și pregătită în Apus, ca mijloc de asigurare a expedițiilor în Orient, dar totodată și ca mijloc de unire a Grecilor cu Biserica romană prin supunerea armată (...). La jumătatea secolului XII, cucerirea Constantinopolului nu mai este o idee izolată nici chiar dorința hotărâtă a unui papă numai, nici scopul unei politici imperialiste, ca a Normanzilor. Pentru ea fuseseră câștigați francezii, cei mai activi dintre cruciați, și era cerința unei lumi fanatizate prin mijloace de propagandă confesională".[18]

Prăpastia se va adânci în continuare, prin eșecul tratativelor lui Manuel I în fața aroganței papei Adrian IV, care acordă în 1157 arhiepiscopului de Grado dreptul de a numi episcopi în toate coloniile venețiene mari, inclusiv la Constantinopol; prin politica nerealistă a lui Manuel I care, în urma arestării tuturor venețienilor din imperiu (1171), adaugă cetatea Sf. Marcu în tabăra adversarilor Bizanțului; în sfârșit prin masacrul latinilor din Constantinopol, la doi ani de la moartea lui Manuel Comnenul, în 1182, care este urmată de sângeroase represalii normande.

Nici Inocențiu al III-lea nu este străin de toate aceste lucruri. În primii ani ai pontificatului său, se inițiază tratative între Alexios al III-lea și patriarhul Ioan X Kamateros, pe de o parte, și papă pe de alta. Ele eșuează, desigur, în fața problemei sinodului, cerut de bizantini și refuzat de papă. Luchaire notează în acestă privință: „În realitate, autoritățile Bizanțului nu aveau nici o dorință de a supune unui conciliu latin, prezidat de papă, problema schismei, **adică cea a independenței imperiului grec.** Ele nu aderau la acest conciliu decât în condiții inacceptabile pentru Lateran. Și aceasta va fi situația de-a lungul întregului Ev Mediu, epocă în care subordonarea religioasă implica aproape forțat supunerea politică".[19]

---

17 Norden, **op. cit.**, p. 81, u2: „Sed vae nobis, imo Petri apostoli subditis omnibus quod non preaevaluerunt voces eorum", la **ibidem**, p. 75.
18 **Ibidem**, p. 78—79.
19 Luchaire, 5, p. 67—68. Sublinierea îmi aparține.

Negocierile vor continua. În acelaşi timp însă, odată cu apariţia tânărului pretendent, Alexios al IV-lea, Inocenţiu al III-lea nu ezită să facă şi el apel la vechea metodă a ameninţării, ce-i drept mai voalat. Ambasadorii bizantini de la Roma, conştienţi de seriozitatea pericolului, arată papei lipsa de justificare a pretenţiilor la tron a tânărului Alexios, precum şi gravitatea unui atac împotriva creştinilor, care ar întări poziţia Islamului. Răspunsul papei este evaziv. Neuitând să amintească promisiunile de unire făcute de pretendent, el lasă să se înţeleagă că nu va favoriza cererile acestuia. Însă tonul discuţiei cu Împăratul bizantin este acum cu totul altul: „La sfârşitul scrisorii sale, el îl invită pe împărat cu fermitate să-şi schimbe metoda şi atitudinea. 'Din timpul împăratului Manuel, predecesorii noştri şi noi n-am obţinut de la Constantinopol decât promisiuni deşarte şi vorbe. **Noi vrem fapte**'".[20]

Acestea sunt deci precedentele momentului în care Cruciada a IV-a pregăteşte şi pune în aplicare a doua deviere a sa, cea spre Constantinopol. Rămâne convingerea noastră că Inocenţiu al III-lea nu minţea în scrisoarea sa către Alexios al III-lea: el nu dorea într-adevăr atacarea Constantinopolului, pentru că aceasta ar fi reprezentat o nouă amânare a scopului principal şi a obstinaţiei vieţii sale: Ierusalimul. De aceea, actele următoare vor fi făcute de cruciaţi în afara consultării şi aprobării sale, iar papa le va condamna, chiar şi pe jumătate. În acelaşi timp însă, expediţionarii ştiau prea bine că suveranul pontif va aproba rezultatele acţiunii lor, că un eventual succes le va garanta iertarea nesupunerii lor.

Nu trebuie neglijat nici factorul religios ca mobil al acestei a doua devieri, în concordanţă deplină cu curentul de opinie a cărui forţă am punctat-o deja. În ciuda caracterului preponderent laic al scopurilor lor, conştiinţa importanţei actului bisericesc pe care îl săvârşeau nu lipseşte printre capii armatei cruciate. El reiese cu claritate dintr-o scrisoare a contelui de Sf. Paul către ducele de Louvain, adică, precum observă Teodor M. Popescu, dintr-o epistolă de la laic la laic, unde justificarea diplomatică pompoasă nu era necesară: „Noi am înaintat atât de mult lucrarea Mântuitorului, încât Biserica Orientală a cărei mitropolie era odinioară la Constantinopol fiind reunită Papei, şeful său, împreună cu împăratul şi tot imperiul său, cum era mai înainte, se recunoaşte fiică a Bisericii romane şi vrea să i se supună cu umilinţă în viitor".[21]

În pofida lipsei de aprobare papală şi a protestelor unei părţi a cruciaţilor (unii din ei părăsesc chiar tabăra) trupele latine ajung sub zidurile Bizanţului la 25 aprilie 1203. Atacul final se dă pe mare şi pe uscat la 17 iulie. Cucerirea provoacă mare bucurie în Apus. Cruciaţii şi noul împărat scriu papei, primii arătând marile avantaje pentru cruciadă şi pentru unitatea Bisericii, al doilea arătându-şi deplina supunere faţă de scaunul roman. Răspunsul papei este relevant. El este dojenitor, dar nu aspru, faţă de această nouă încălcare. Autorii ei vor trebui să-şi dovedească buna credinţă prin împlinirea celor făgăduite faţă de cruciadă,

---

20 **Ibidem**, p. 74—75. Sublinierea aparţine lui Luchaire.
21 Guetée, 4, p. 371—372, citat şi de Popescu, 8, p. 95.

căci Alexios al IV-lea promisese uriașe ajutoare bănești și umane pentru întărirea expediției. Înainte de aceasta însă, în privința unirii Bisericilor, el trebuia să obțină de la patriarhul său trimiterea unei ambasade solemne care să recunoască primatul scaunului papei și să ceară palium-ul Sf. Petru, fără de care funcția patriarhală nu putea fi exercitată.[22] Numai astfel, el își va dovedi bunele intenții în fața pontifului roman.

Situația în Constantinopol unde, la insistențele venețienilor, cruciații rămăseseră să petreacă iarna, se deteriorează rapid. După cum spune Steven Runciman, „Alexios al IV-lea a aflat în curând că un împărat nu poate fi atât de iresponsabil ca un pretendent".[23] Lipsit de mijloacele de a-și onora promisiunile financiare, el stârnește ura conaționalilor săi, datorită încercărilor de a forța clerul ortodox să accepte unirea. După evacuarea latinilor din cetate, care duce la sporirea adversității și insolențelor reciproce, o revoltă izbucnește în februarie 1204, aducând la conducere pe Alexios V Murzuphles, conducătorul partidului naționalist. În martie, cruciații francezi și venețieni semnează tratatul de împărțire între ei a viitoarelor cuceriri. Și de data aceasta papalitatea este eliminată cu totul din vederile lor. Pretextul rămâne, desigur, realizarea unității Bisericii, promisă dar nerealizată de Alexios IV. După un atac nereușit la 9 aprilie, Constantinopolul este cucerit la 12 aprilie 1204 și supus unui jaf „fără precedent în istorie".[24] Vestea crimelor, profanărilor și jafurilor, inclusiv din biserici, este atât de răspândită încât găsim relatări despre aceste lucruri chiar la istoricii musulmani.[25]

2. IMPERIUL LATIN DE CONSTANTINOPOL. VIAȚA BISERICEASCĂ LATINĂ[26]

Cum arătam în introducere, Imperiul latin de Constantinopol va fi, de-a lungul celor 57 de ani de existență, un stat slab, incapabil de a-și impune voința politică ori militară. Sub primii doi împărați, Baudouin I (1204—1205) și Henri de Hainaut (1205—1216) — adevăratul întemeietor al imperiului — va duce o politică expansionistă, reușind o oarecare lărgire a puținului teritoriu de care dispunea. După 1217, el se va afla într-o lungă perioadă de decădere. Treptat, teritoriile asiatice și insulele grecești sunt pierdute în favoarea Imperiului de la Niceea și numai neînțelegerile între adversarii săi și unele conjuncturi favorabile vor face ca recucerirea capitalei sale de către bizantini să se petreacă abia la 1261.

Prima și cea mai importantă cauză a acestei slăbiciuni era faptul că Imperiul latin nu deținea nici pe departe întreg teritoriul fostului Imperiu Bizantin. O bună parte din acesta revenea, conform tratatelor din 1201 și 1204, Veneției. Apoi, nealegerea lui Bonifaciu de Montferrat ca

22 Luchaire, 5, p. 124—125.
23 Runciman, 9, p. 119.
24 *Ibidem*, p. 123: „The sack of Constantinople is unparalleled in history".
25 Maalouf, 6, p. 221—222.
26 Bibliografie: Șesan, 11, p. 229; Luchaire, 5, p. 130—225; Runciman, 9, p. 124—130; Popescu, 8, p. 97—102, 132; Guetée, 4, p. 375—377; Diehl, 2, p. 135—138, 524—539; Du Cange, 3, p. 26—424; Wietrowski, 13, VIII, p. 65—98; Stăniloae, 10, p. 169.

împărat (el fusese socotit prea puternic de veneţieni, care aveau tot interesul să menţină pe tron o persoană fără calităţi) trebuia compensată, şi acesta primeşte regatul Thesalonicului. Apariţia statelor greceşti independente, îndeosebi cele din Epir şi Niceea, precum şi nenumăratele fiefuri acordate ca răsplată seniorilor mai mici participanţi la cruciadă reduc practic teritoriul imperial, care la expansiunea sa maximă va cuprinde Tracia până la Philipopolis şi Adrianopol şi o mică parte a teritoriului asiatic.

Îndată după alegerea şi încoronarea sa, Baudouin I scrie papei, cerându-i ajutorul pentru consolidarea noului imperiu. Prin măsurile luate şi prin aprobările pe care le dă, Inocenţiu al III-lea îşi însuşeşte opera Cruciadei a IV-a. Imperiului latin îi lipsea... populaţia latină. Papa acceptă renunţarea la votul de cruciat pentru unii şi amânarea continuării ei pentru alţii. Consolidarea Bisericii şi stăpânirii latine în Răsărit este acum mai importantă. Inocenţiu al III-lea va reveni cu seriozitate la planurile sale abia la Sinodul IV Lateran (1215), dar nu va mai apuca să vadă Cruciada a V-a pornită la drum.

În primii ani de după 1204, preocuparea papei pentru consolidarea Imperiului latin este constantă. El va face apel, îndeosebi în Franţa, la coloni care să întărească prezenţa latină în Răsărit. După înfrângerea catastrofală a lui Baudouin I, intervine direct pentru eliberarea lui şi apoi pentru a asigura noului împărat, Henri, pacea cu bulgarii. Interesele Bisericii coincid în aşa măsură cu ale imperiului, încât în 1207 Inocenţiu îl apără pe Henri împotriva propriului său cler, interzicându-i patriarhului Morosini să-l excomunice pe împărat. Toate aceste strădanii nu-i vor fi răsplătite. De îndată ce statul latin se va întări, situaţia bisericească şi relaţiile cu papalitatea se înrăutăţesc.

Imperiul latin de Constantinopol se deosebea fundamental, în câteva privinţe, de celelalte state din sfera de influenţă a Bisericii apusene. Fusese fondat printr-o cucerire în afara sprijinului Romei, deci întemeietorii ei se simţeau prea puţin îndatoraţi papei pentru ceea ce realizaseră. În plus, motorul principal al întreprinderii fusese Veneţia, care se sinchisea prea puţin de excomunicările şi hotărârile papale. Creat de o serie de prinţi cu vederi în principal anticlericale, pe motive laice şi mercantile, Imperiul latin avea să fie un stat mult mai secular şi care îşi va permite mult mai multe libertăţi faţă de puterea bisericească decât celelalte regate apusene.

Acest caracter laic vine ca un dat, odată cu cucerirea, şi este stipulat încă din tratatul franco-veneţian din 1204. În conformitate cu acesta papa era practic exclus de la crearea unui stat latin şi catolic. Împăratul, dar şi patriarhul sunt aleşi fără amestecul său, iar primul dintre ei nu cere măcar confirmarea titlului său imperial. La fel este tratată problema posesiei catedralei Sf. Sofia, ca şi cea a averilor bisericeşti. Clerului latin nou instalat i se va asigura doar necesarul pentru „a subzista şi a se întreţine onorabil".[27] Restul averilor Bisericii greceşti va fi împărţit între cuceritori, ca şi celelalte averi laice!

27 Luchaire, 5, p. 143.

Acest caracter secular, realmente revoluţionar pentru acea epocă, al relaţiilor noului stat cu Biserica apuseană constituie caracteristica fundamentală a vieţii religioase latine în cei 57 de ani de existenţă ai imperiului, un lung şir de conflicte între puterea papală, clerul latin din imperiu şi din celelalte state latine create după 1204 şi conducătorii civili ai acestora. În centrul acestor dispute se vor afla problemele legate de averile bisericeşti şi mânăstireşti.

Încă de la început papa trebuie să lupte pentru a-şi impune autoritatea chiar şi în problemele organizării noii Biserici catolice. Cum am văzut, primul patriarh latin, Thomasso Morossini, este ales peste capul său. Inocenţiu al III-lea reia întreaga operaţiune, acordându-i hirotonia în treptele succesive şi palium-ul necesar slujirii sale. Începuturile misiunii lui Morossini nu sunt de loc fericite. La Veneţia este obligat să semneze o serie de angajamente care subordonau practic Biserica constantinopolitană intereselor Republicii lui San Marco, prin impunerea numai a clericilor veneţieni la Sf. Sofia şi în scaunele sufragane. Odată ajuns la Constantinopol, el se loveşte de ostilitatea francezilor şi este necesară intervenţia papei în sprijinul său. Între 1208—1211 însă, se află el însuşi în conflict cu legaţii papei, în probleme legate de numirea unor episcopi şi a unor canonici la Sf. Sofia. Moartea sa agravează şi mai mult lucrurile. Prin forţă, canonicii veneţieni încearcă să impună alegerea unuia dintre ai lor. Papa va profita, lăsând scaunul patriarhal vacant pentru 4 ani, timp în care conducerea este asigurată de legaţii săi. În 1215, superioritatea sa este asigurată. Situaţia episcopatului latin va rămâne însă în continuare foarte dificilă, grevată de lipsuri materiale, de conflicte interne şi de jurisdicţie, de uzurpări din partea puterii laice sau chiar a cavalerilor templieri sau ospitalieri.

Un loc de seamă îl ocupă, cum am arătat, conflictele cu stăpânirea laică. Marii nobili beneficiari ai cruciadei duc o politică sistematică de reducere şi îngrădire a domeniilor, averilor şi puterii clerului. De îndată ce-şi vede imperiul consolidat, Henri de Flandra ia drastice măsuri antibisericeşti, interzicând printre altele donaţiile şi testamentele pioase care lăsau averi considerabile Bisericii. În 1210, după adoptarea noului cod de legi al imperiului, **Assises de Romanie,** el încearcă, la adunarea de la Ravennika, să impună aceste legi şi Bisericii. O pretenţie cu adevărat revoluţionară pentru acea epocă, în care nici nu se punea problema supunerii clerului faţă de dreptul comun. Aceleaşi conflicte le întâlnim în multe alte locuri. Rând pe rând intră în dispută cu papa şi cu puterea episcopală Bonifaciu de Montferrat, numeroşi alţi prinţi şi chiar văduva lui Bonifaciu, regina Margareta de Ungaria, care refuză să plătească zeciuială şi încurajează supuşii săi, greci şi latini, să facă acelaşi lucru.

Trebuie amintit aici încă o dată rolul Veneţiei. Deşi obţinuse cele mai importante beneficii de pe urma cuceririi Constantinopolului, dobândind practic situaţia unui stat în stat, cetatea Sf. Marcu va continua să încerce să tragă noi şi noi foloase de pe urma poziţiei sale. Îi aflăm în conflict dur cu papalitatea, realizând noi acorduri comerciale cu musulmanii şi organizând o adevărată reţea de jefuire a Bizanţului de cele mai preţioase relicve. Conflictul lor cu Inocenţiu al III-lea se va materializa

îndeosebi în problema recunoaşterii unui nou arhiepiscop de Zara, a încercărilor lor de hegemonie asupra scaunului patriarhal şi a întregii Biserici din Imperiul latin.

Du Cange relatează cazul celebru al furtului, chiar din catedrala Sf. Sofia, a vestitei icoane a Fecioarei Maria atribuită Sf. Luca. În ciuda opoziţiei patriarhului Morossini, veneţienii pătrund prin forţă în catedrală, iau icoana pe care o vor aşeza triumfal în biserica Pantocrator ce le aparţinea. Excomunicarea pronunţată de patriarh, confirmată de legatul papal iar apoi de papă însuşi nu are nici un efect.

Acestea vor fi condiţiile în care activează cei 6 patriarhi ce vor urma lui Thomasso Morossini: Gervasie (1215—1219), Matei (1219—1226), Ioan Halgriu (1226), Simon (1226—1233), Nicolae de Castro Aquato (1233—1251) şi Pantaleon Giustiniani (1251—1261).

3. VIAŢA BISERICEASCĂ ORTODOXĂ ÎN IMPERIUL LATIN[28]

Supunerea bisericească a grecilor era scopul principal al întregii politici papale în Răsărit. Cum am văzut deja, aceasta nu avea să fie singura grijă a papei, propriii credincioşi dându-i mult de furcă. Mai mult, conflictele dintre latini vor constitui un exemplu negativ pentru ortodocşi şi un semn al slăbiciunii celor ce încercau să li se impună prin forţă.

Prima grijă a papei este organizarea bisericească a teritoriului cucerit de latini. Politica sa în această privinţă, echilibrată şi moderată, este caracterizată de W. Guetée şi Teodor M. Popescu drept o „tolerare până la deplina supunere". Dacă Inocenţiu al III-lea socoteşte necesară latinizarea imediată a scaunului patriarhal, datorită importanţei şi prestigiului lui deosebit printre ortodocşi, nu vede nici un inconvenient în a menţine în funcţie pe titularii eparhiilor inferioare. În 1207, Morossini întreabă printr-o scrisoare ce să facă în cazul episcopiilor în care sunt numai greci ori o populaţie mixtă de greci şi latini. Răspunsul papal este simplu: „Să pună episcopi greci acolo unde populaţia este greacă, dacă aceştia vor voi să se supună şi să primească hirotonia din mâinile lui; în diocezele mixte să instituie episcopi latini; iar unde grecii nu vor putea fi aduşi la ritul latin, aceştia trebuie toleraţi, până ce sfântul scaun va hotărî altfel".[29] Toate bisericile părăsite de ortodocşi în urma cruciadei vor fi asigurate cu preoţi latini, dar numai după somaţiile canonice de revenire în eparhie. Pentru realizarea acestui deziderat o atenţie deosebită, în cadrul planului de colonizare conceput de papă, se acordă prezenţei clericilor şi monahilor apuseni. De asemenea, acolo unde existau catedrale cu regim de mânăstire, acestea nu trebuiau transformate în parohii de mir dacă se găsea un număr suficient de călugări, latini sau chiar greci.

Această tendinţă conservatoare este clară în 1210, la Corint. În pragul predării oraşului (care rezistase armat până atunci) către Geoffroy

28 Surse: Diehl, 2, p. 151—152, 532; Stăniloae, 10, p. 169; Luchaire, 5, p. 118—119, 144—148, 166—167 202—203, 230—267, 281—283, 291—295; Şesan, 11, p. 229—231; Runciman, 9, p. 128—130; Guetée, 4, p. 373—378; Popescu, 8, p. 100—103.

29 Guetée, 4, 377—378; Popescu, 8, p. 101—102; Luchaire, 5, p. 230.

de Villehardouin, papa reglează problema arhiepiscopului: dacă există în cetate un arhiepiscop grec acesta va fi invitat, cu toată blândețea și precauțiile necesare, să presteze jurământul de credință către Sfântul Scaun. Doar în cazul unui refuz, sau dacă în oraș nu mai exista un arhiepiscop ar fi urmat instalarea unui latin, deja desemnat de papă.

În ciuda acestei politici moderate și tolerante, Vladimir Guetée este foarte tranșant socotind că schisma dintre Răsărit și Apus se petrece în fapt abia acum:

„Veritabilul autor al acestei schisme este Papa Innocent III (...). Papalitatea, după ce a provocat schisma a întrărit-o, stabilind episcopate latine în orașele în care erau episcopate grecești, stabilite din timpurile apostolice. Câtă vreme episcopii latini nu puteau rezida, el le dădea titluri **in partibus infidelium,** ca și când Biserica apostolică a Orientului n-avea printre membrii săi decât **infideles**".[30]

Papa însuși face în același timp apel la puterea seculară împotriva revoltelor grecești. El protejează clerul său latin, dar și pe localnici de abuzurile de putere ale occidentalilor. Însuși jurământul de credință cerut clericilor greci, de alură vasalică, creează mai mult o legătură politică decât religioasă între aceștia și Roma.

Inocențiu al III-lea pare să fi înțeles că nu va putea obține unirea prin forță. Iar atâta timp cât legații săi vor manifesta aceeași moderație, persecuțiile religioase vor lipsi. Este cazul cardinalilor Benedict de Sf. Suzana, purtător al unei politici pacifiste, care inițiază discuții despre unire cu Mihail Akominates, și Maxim, care se opune oprimării preoților greci. Face excepție Petru Capuano, primul legat, a cărui brutalitate și aroganță trebuie puse în legătură cu amintirea recentei cuceriri.

Ura confesională este însă prea mare și la ea se adaugă amintirea umilințelor și jafului din timpul cuceririi. Umiliți dar nu înfrânți, grecii opun o rezistență hotărâtă încercărilor de atragere venite din partea Bisericii Apusului. În primul rând se află clericii și teologii, în frunte cu Ioan Mesarites și cu istoricul Nichita Choniatul, care scrie cuvintele următoare: „între noi și latini s-a pus o prăpastie de ură; noi nu ne mai putem împăca sufletește cu ei, ci ne tot distanțăm mai mult unii de alții; chiar saracinii s-au purtat mai cu milă decât latinii cu ortodocșii".[31]

În perioada imediat următoare căderii Constantinopolului, un pamflet antilatin, probabil opera lui Ioan Mesarites, începe să circule la Bizanț. Alături de acuzele cunoscute de natură dogmatică și liturgică apar multe altele, exagerate, dovadă a adversității ireconciliabile. Violențele de după cucerire, aspru condamnate chiar de Inocențiu al III-lea, la care se vor adăuga în viitor altele, joacă un rol important.

Sosirea la Constantinopol a unui nou legat papal, Pelagiu, cardinal de Albano, în 1213, aduce cu sine inaugurarea unui regim de teroare și persecuții. Preoții și mai ales călugării sunt întemnițați și aruncați în lanțuri, bisericile închise. Situația populației devine explozivă. Deloc paradoxal, cel care ia apărarea supușilor săi greci este Henri de Flandra.

---

30 Guetée, 4, p. 378—379.
31 Ed. Bonn, p. 391s, la Șesan, 11, p. 231.

O revoltă ori o migraţie în masă a ortodocşilor către teritoriile împăratului de la Niceea putea fi fatală imperiului său. Compromisul la care se ajunge după îndelungi tratative este deosebit de interesant. În faţa opoziţiei nete a grecilor de a pomeni numele papei în rugăciuni, împăratul şi legatul papal se mulţumesc cu folosirea pentru Inocenţiu al III-lea a vechii aclamaţii ce se făcea după serviciul divin cu referire la împăratul bizantin: „Viaţă lungă stăpânului Innocent, papă al vechii Rome!"[32] Încă o dată, ortodocşii reuşiseră să disocieze clar planul supunerii lumeşti de cea spirituală, după cum reiese clar din cuvintele adresate de mai marii nobilimii bizantine împăratului Henri la începutul persecuţiei: „Noi am consimţit ca voi să domniţi asupra trupelor noastre, dar nu şi asupra sufletului şi spiritului nostru".[33]

Condiţiile supunerii spirituale reies clar dintr-o scrisoare adresată de aceiaşi demnitari papei Inocenţiu. Ei se arată purtători de cuvânt ai aripii moderate a ortodocşilor, dispuşi să nu respingă **a priori** ideea unirii celor două Biserici, şi îndeamnă pe papă să încerce acest lucru pe calea convingerii, pentru că în materie de credinţă constrângerea este un nonsens.

Cum se poate realiza această unire? Desigur, pe calea acceptată în ortodoxie, a Sinodului Ecumenic, ce trebuie ţinut în Constantinopol. Şi la care trebuie să participe şi patriarhul grec din Niceea, reprezentantul cel mai autorizat al intereselor Bisericii Răsăritene.

Regăsim aici punctul de vedere ortodox dintotdeauna, pe care îl vom vedea repetat în cadrul tuturor tratativelor unioniste de mai târziu. Desigur, era imposibil ca în acea epocă un papă având puterile de care se bucura Inocenţiu al III-lea să accepte un sinod care ar fi putut pune în discuţie chiar dogma supremaţiei sale universale. Doi ani mai târziu, hotărârile Sinodului IV Lateran consfinţeau încă o dată superioritatea şi jurisdicţia universală a Sfântului Scaun şi excomunicarea tuturor celor care refuzau să recunoască acest lucru. Era o afirmare dură a superiorităţii latine, o condamnare formală a Bisericii Orientale, a practicilor ei (enumerate şi blamate pe larg), şi o declaraţie de război împotriva clerului ortodox. Totodată, cum spune Luchaire, „soluţia pe care o aducea Conciliul nu a fost decât o recunoaştere a neputinţei în faţa persistenţei schismei, în acelaşi timp cu o negare inflexibilă, opusă tuturor reclamaţiilor şi speranţelor grecilor (...). Eşecul tentativei de fuziune era recunoscut şi proclamat solemn".[34]

Această evidentă înăsprire de ton se va regăsi şi în practică. Inocenţiu al III-lea îşi dăduse seama de faptul pe care l-am subliniat în introducerea acestei lucrări: cucerirea Bizanţului prin forţa armelor închisese poarta unirii pe cale amiabilă între cele două Biserici. Într-o scrisoare anterioară adresată patriarhului latin el spune:

---

32 Luchaire, 5, p. 260.
33 *Ibidem*, p. 250.
34 *Ibidem*, p. 292 şi 294.

„Dacă grecii ar reuşi să reintre în posesia României, s-a sfârşit cu Cruciada. Căci se ştie că înainte de a pierde Constantinopolul, în ciuda tuturor insistenţelor noastre, presante şi reiterate, ei au împiedicat mereu ajutorarea Ţării Sfinte (...). Dacă ei vor reuşi să extermine pe latini, ura care îi animă este aşa de mare (astăzi încă ei îi tratează ca pe câini) încât ei vor persevera în apostazie şi schismă. Cu atât mai mult cu cât ei nu încetează să se plângă de Biserica romană, căreia îi atribuie devierea Cruciadei şi cucerirea Constantinopolului".[35]

Ca urmare, Sinodul de la Lateran dispune supunerea mitropolitului ortodox de Famagusta arhiepiscopului latin, căci „de-abia de acum se creştinează Ciprul".[36] Zece ani mai târziu Biserica Ciprului dă martiri, 13 monahi greci fiind arşi pe rug pentru nesupunerea lor. Alternând cu încercările de unire pe cale amiabilă, persecuţiile vor continua până la sfârşitul Imperiului latin. Mulţi prelaţi greci vor accepta chiar o supunere faţă de Occident, dar aceasta va fi, cum am văzut, pur formală şi de esenţă mai mult politică. Obedienţa religioasă nu va mai putea fi niciodată obţinută de latini. Aceasta cu atât mai mult cu cât, în afara graniţelor statelor latine, ortodocşii găseau un puternic sprijin politic, bisericesc şi moral.

4. IMPERIUL GREC DE LA NICEEA. VIAŢA BISERICEASCĂ[37]

Cucerirea Constantinopolului de către latini nu duce, datorită slăbiciunii statelor latine nou create, la dispariţia Imperiului Bizantin. În afara graniţelor stăpânirii latine opoziţia greacă se va cristaliza prin apariţia a trei state importante, fiecare urmărind recunoaşterea drept continuator al imperiului şi recucerirea capitalei imperiale. Dintre acestea va avea câştig de cauză, datorită celor care l-au condus, Imperiul grec de la Niceea.

Fondatorul acestui stat este Theodor I Lascaris (1206—1222). Acesta fusese proclamat împărat în Constantinopol îndată după fuga lui Alexios V Murzuphlos. Rezistenţa împotriva latinilor nu mai era însă posibilă şi basileul se refugiază la Niceea. Primii ani ai noului imperiu sunt critici. Dispunând de o armată foarte puţin numeroasă, Theodor Lascaris este înfrânt în noiembrie 1204 şi în martie 1205 de trupele latine. Salvarea avea să vină din partea bulgarilor lui Ioniţă, căruia Baudouin I îi refuzase, fatal pentru el, recunoaşterea ca suveran al Bulgariei. La 15 aprilie 1205 cruciaţii sunt zdrobiţi la Adrianopol şi Baudouin cade prizonier, dispărând pentru totdeauna. Va fi nevoie de intervenţia papei pe lângă Ioniţă ca Imperiul latin să nu se prăbuşească. Theodor

35 *Ibidem*, p. 266.

36 Şesan, 11, p. 231.

37 Surse principale: Diehl, 2, p. 139—198; Şesan, 11, p. 231—232; Luchaire, 5, p. 229—230, 261—280; Runciman, 9, p. 126—127; Guetée, 4, p. 377.

Lascaris care recunoscuse tronul vlaho-bulgar, are acum timpul necesar organizării și întăririi imperiului său.

Cea mai importantă grijă era dobândirea legitimității, prin alegerea unui nou patriarh ecumenic în exil care să-l încoroneze. În momentul căderii Constantinopolului, patriarhul Ioan X Kamateros se refugiase în Tracia și rămăsese insensibil la chemările basileului. După moartea acestuia și refuzul lui Mihail Choniates, în martie 1208 este ales patriarh de Constantinopol-Niceea Mihail IV Autoreianos, care îl încoronează împărat pe Theodor I în aprilie.

Momentul are însemnătate covârșitoare pentru evoluția ulterioară a evenimentelor. Prin apariția unui patriarh și a unui împărat încoronat de acesta, lumea ortodoxă are din nou conducători spirituali și civili. Chiar dacă sediul său este temporar mutat din capitala imperiului, Mihail IV nu încetează să fie „arhiepiscop de Constantinopol, Noua Romă, și patriarh ecumenic", în vreme ce patriarhul latin are doar titulatura „Dei gratia Constantinopolitanus patriarcha".[38]

Prestigiul și autoritatea sa se vor impune repede. În 1219, Sf. Sava, arhiepiscopul autocefal din Ohrida, cere hirotonia de la patriarhul din Niceea. În 1222, Constantin Mesopotamites, mitropolitul Thesalonicului, va refuza încoronarea lui Theodor II de Epir, rival și el la tronul bizantin, pentru a nu atinge drepturile patriarhului niceean, care încoronase pe Ioan III Ducas, astfel încât Theodor Angelos va fi încoronat de arhiepiscopul independent din Ohrida, Dimitrie Chomatianos.[39]

Autoritatea scaunului de la Niceea va fi recunoscută întâi tacit, apoi (după cum am văzut deja din corespondența nobililor greci cu Inocențiu al III-lea) în mod public de ortodocșii din Imperiul latin, care aveau acum un nou sprijin în lupta lor religioasă. Iar patriarhii din timpul domniei lui Theodor I Lascaris: Mihail al IV-lea Autoreianos (1206—1214), Theodor Irenikos (1214—1216), Maxim al II-la (1216) și Manuel I Saratenos (1217—1222), ca și cei care au urmat în timpul Imperiului de la Niceea: Gherman al II-lea (1222—1240), Metodiu (1240), Manuel al II-lea (1244—1254), Arsenie (1255—1259, 1261—1265) și Nichifor al II-lea (1260) au sprijinit cât au putut această rezistență. Theodor Erinicos scrie grecilor din Constantinopol să nu recunoască supremația papei și nici a patriarhului latin, provocând într-un fel răspunsul Conciliului de la Lateran, care proclamă pe papă drept șef suprem al Bisericii Orientale, având în subordine pe patriarhii (latini) de Constantinopol, Ierusalim și Antiohia.[A]

În 1217 și de două ori în 1220, Manuel I convoacă la Niceea sinoade care discută problemele la zi ale ortodoxiei, inclusiv chestiunea nego-

---

38 L. Santifalles, *Beiträge zur Geschichte des lateinischen Patriarchats von Constantinopel (1204—1261) und der venezianischen Urkunden*, Histor-diplomatische Forschungen, 3, Weimar, 1938, citat de Diehl, 2, p. 151.

39 Diehl, 2, p. 148—155, care citează Cronicile lui G. Acropolites, 36 și Theodor Scutari, 468.

A. Nota autorului. Cred că această hotărâre, în ciuda politicii tolerante a lui Inocențiu al III-lea în teren, dă dreptate lui W. Guetée când afirmă înfăptuirea reală a schismei abia acum, în timpul pontificatului acestuia.

cierilor pentru unirea Bisericilor. Autoritatea patriarhiei din Niceea va fi recunoscută de latini înșiși. După cum vom vedea în capitolul următor, dacă până la 1208 tratativele de unire s-au purtat exclusiv la Constantinopol, între reprezentanții papali, ai patriarhului latin și clerul ortodox din Imperiul latin, după această dată centrul lor de greutate se mută către Niceea. Interlocutorul ortodox devine patriarhul, basileul sau reprezentanții acestora, recunoaștere tacită, chiar de către latini, a autorității acestora asupra întregii populații grecești și ortodoxe din Răsărit.

Desigur, tot acest prestigiu care se fundamenta pe forța și prestigiul politico-militar al Imperiului de la Niceea nu a putut fi câștigat fără luptă. Din fericire, Imperiul de la Niceea va beneficia în tot răstimpul existenței sale de domnia unor împărați capabili: Theodor I Lascaris (1206-1222), Ioan al III-lea Ducas-Vatatses (1222—1254), Theodor al II-lea Lascaris (1254—1258) și Mihail al VIII-lea Paleologul, cel care va recuceri Constantinopolul (1258—1282). Politica lor internă și externă va duce la o continuă întărire a statului niceean. Pe plan bisericesc, necesitatea politică a tratativelor de unire, foarte numeroase în această perioadă, va fi echilibrată cu întărirea unității Bisericii ortodoxe în jurul Niceei și cu sprijinirea rezistenței împotriva clerului latin. Theodor I va persecuta pe adepții ereziei lui Sikitides privind stricăciunea sau nestricăciunea Sf. Euharistii. Ioan al III-lea, încurajând sau nu discuțiile de unire în funcție numai de echilibrul situației politice și eșuând în încercarea de a realiza unitatea ortodocșilor din teritoriile grecești, va favoriza în timp foarte mult Biserica Ortodoxă, acordându-i numeroase privilegii. În vreme ce Theodor II, adept al superiorității puterii seculare asupra celei religioase, se va amesteca în alegerea patriarhului Arsenie.

Aceeași politică vor duce și celelalte două importante state grecești. Devenite, în teorie, vasale Imperiului latin, la 1206 (Imperiul de Trapezunt, prin David Comnenul) și 1209 (Despotatul Epirului, sub Mihail Anghelos), acestea vor arăta o supunere de formă, căutând apoi orice prilej de revoltă și conducând numeroase masacre antilatine. Scrisoarea amintită deja a papei Inocențiu al III-lea, prin care își exprima îngrijorarea privind posibila recucerire greacă a Constantinopolului, survine după un astfel de atac.[40] În 1217, Theodor Anghelos reușește capturarea lui Pierre de Courtenay, proaspăt încoronat de papa Honoriu al III-lea ca împărat, contribuind o dată mai mult la slăbirea Imperiului latin.

5. TRATATIVE DE UNIRE

În toată perioada de care ne ocupăm, încercările de refacere a unității Bisericii pe calea dialogului au fost foarte numeroase, dar, din motivele teologice, politice și morale cunoscute și deja amintite în bună parte, ele au fost de la început sortite eșecului. În primii ani de după 1204, discuțiile se vor purta între latini și reprezentanții clerului și ai învățaților ortodocși din Constantinopol, ca apoi în ele să apară cu preponderență liderii politici și bisericești de la Niceea.

---

40 Vezi nota 35.

Debutul tratativelor este plasat îndată după căderea Bizanțului în mâinile cruciaților latini.[41] În decembrie 1204, cardinalul Petru Capuano, legatul papal, adună locuitorii capitalei bizantine, îndeosebi pe clerici și teologi, în catedrala Sf. Sofia, unde, printr-o cuvântare aprinsă le cere să se supună urmașului Sf. Petru. Cardinalul nu este contrazis, cum se aștepta, de greci, ci Ioan Mesarites îi cere doar să precizeze ce fel de supunere cere: spirituală sau civilă. Latinii refuză să facă această precizare și întâlnirea se încheie cu amenințări la adresa lui Mesarites.

A doua dispută are loc la 29 septembrie 1206, când legatul papal Benedict de Sf. Suzana și Thomasso Morossini convoacă la o întâlnire pe monahii din jurul Constantinopolului, întrebându-i de ce refuză să pomenească pe patriarhul trimis de papă în slujbele zilnice. Monahii arată că ei au pomenit pe patriarhul lor (Ioan al X-lea) cât timp acesta a trăit, iar apoi nu mai pot pomeni pe nimeni. Spre a-l numi în rugăciuni pe cel latin, ar trebui să li se dovedească faptul că papa are puterea, după canoane, să hirotonească patriarhi la Constantinopol. Și, în continuare, călugării resping punct cu punct toate afirmațiile pe care se întemeiază teoria primatului papal: episcopatul lui Petru la Roma ca și faptul că Sf. Iacob, episcopul Ierusalimului, ar fi fost unul din cei 12 apostoli; dreptul papei de a hirotoni episcopi în teritoriile ce nu-i aparțin, respins cu canoanele 34 și 35 Apostolice, 6 de la Sinodul I Ecumenic, 28 de la Sinodul IV Ecumenic și 36 de la Sinodul VI Ecumenic. Nici chiar acuzele de perfidie și erezie, formulate de cardinalul care își pierduse cumpătul nu sunt un motiv de blamare a clerului, căci nici ei nu acuză conducătorii spirituali latini pentru jafurile și crimele cuceritorilor cruciați — și aici urmează o listă întreagă de profanări și grave impietăți față de lăcașele sfinte.

Cardinalul este deci nevoit să accepte refuzul lor, dându-le timp de gândire până la o nouă înfățișare. Nici aceasta din urmă (2 oct. 1206) nu are mai mult succes. Monahii, aprobați de întreg poporul prezent, arată că nu pot primi un patriarh ce nu fusese ales după canoanele Bisericii constantinopolitane și resping din nou, pe baza acelorași canoane, dreptul papei de a se amesteca în această alegere. Întâlnirea se încheie cu un nou refuz și cu o frază ambiguă a legatului papal, ce putea să însemne și amenințarea, și făgăduința de a fi lăsați în pace.

Părintele Stăniloae concluzionează: „Ceea ce aveau în vedere catolicii era recunoașterea primatului jurisdicțional al Papei; celelalte dife-

---

41 Stăniloae, 10, p. 167—174. Conținutul acestor prime dezbateri a putut fi cunoscut abia în secolul nostru, când profesorul de bizantinologie August Heisenberg a publicat pentru prima oară un necrolog scris de Nicolae Mesarites, mitropolit al Efesului, la începutul sec. XIII, pentru fratele său Ioan Mesarites. Scrierea cuprinde pe larg relatarea celor trei dezbateri de la Constantinopol din 1204—1206, stârnind interesul părintelui profesor Dumitru Stăniloae, care a tradus și publicat acea parte, însoțită de sumare considerații istorice și teologice. Pe acest text se bazează întreaga mea relatare despre tratativele din 1204—1206. Textul original, publicat de August Heisenberg, *Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion, I, Der Epitaphios der Nikolaos Mesarites auf seiner Bruder Johannes*, München, 1923. Vezi de asemenea Diehl, 2, p. 151 și W. Norden, *op. cit.*, p. 183 șu.

renţe dogmatice nici nu s-au atins. Era toată aceasta o tactică de-a lui Inocenţiu III, ca să câştige mai uşor pe Greci, dar era poate şi expresia unei mentalităţi permanente la catolici: cea mai scumpă învăţătură din cele ce-i deosebesc de noi, le este primatul papal, care implică în sine, ad libitum, orice inovaţie".[42] Să subliniem de asemenea că în prima întâlnire, cea din 1204, ortodocşii folosesc cu abilitate dubla supremaţie spre care năzuiesc papii (în fapt triplă, dacă avem în vedere tiara cu cele trei coroane, care va fi impusă la Sinodul IV Lateran, numai peste câţiva ani), disociind supunerea civilă de cea religioasă. Cum am văzut în paginile precedente, această separaţie se va repeta în discuţiile din timpul cardinalului Pelagiu şi în formulele de supunere faţă de papă.

Activitatea cardinalului Benedict de Sf. Suzana nu se mărgineşte la discuţiile din Constantinopol. Începând cu 1205, însoţit de un interpret grec, Nicolae de Otranto, el parcurge Orientul bizantin, ducând cu sine cărţi ce conţin expunerea doctrinei latine şi poartă discuţii cu episcopii şi teologii greci pe lângă Constantinopol, la Salonic şi Atena. Aici au loc cele mai importante dezbateri cu Mihail Akominates, arhiepiscopul Atenei. Se ating probleme ca Filioque, purcederea Sf. Duh, azima, postul de sâmbăta, căsătoria preoţilor. Ortodocşii îşi atribuie chiar victoria din aceste tratative, căci reprezentantul Sf. Scaun pare să fi acceptat compromisul în o serie de probleme importante: admiterea pâinii dospite, acceptarea diversităţii de cult. Luchaire, care relatează aceste fapte, socoteşte acest din urmă compromis ca fiind opera lui Inocenţiu III, ca măsură care să faciliteze supunerea grecilor.[43]

În 1208, un foarte interesant schimb de scrisori între papă şi Theodor I Lascaris face debutul tratativelor latine cu Imperiul de la Niceea.[44] Elementul politic este evident. Theodor Lascaris oferă papei supunerea sa religioasă în schimbul obţinerii unei păci cu Imperiul latin, care ameninţa graniţele sale încă neconsolidate. Pe fondul discuţiilor despre jefuirea Constantinopolului, pe care o condamnă şi papa, rezultatul este, desigur, tot un eşec. Inocenţiu al III-lea nu putea decât să prefere suveranul latin în faţa unui Lascaris căruia nici nu-i recunoaşte titlul imperial, adresându-i-se cu „nobili viro". El susţine deci instituirea divină a Imperiului latin, îndemnându-l pe Theodor I să se supună lui Henri de Flandra. Pacea, în condiţiile dorite de basileu, avea să fie impusă doar pe câmpul de luptă.

În 1213, îndoindu-se de succesul politicii de forţă a cardinalului Pelagiu, papa obţine, printr-o întrevedere secretă a trimişilor săi cu Lascaris, deschiderea de negocieri la Constantinopol. Reprezentantul ortodox va fi Nicolae Mesarites, mitropolitul Efesului, partizan al concilierii.[45] De la bun început discuţiile, care urmăreau nu numai unitatea Bisericii ci şi pacea între cele două imperii vecine, degenerează din motive de protocol, datorită superiorităţii afişate de legatul papal. Ea se aprinde din nou când Mesarites aduce în discuţie persecuţiile iniţiate

42 Stăniloae, 10, p. 74.
43 Luchaire, 5, p. 247—248.
44 *Ibidem*, p. 267—274; Diehl, 2, p. 151—152.
45 Luchaire, 5, p. 274—280; Diehl, 2, p. 151 şi 532.

de Pelagiu, iar acesta omite să menţioneze că stoparea lor era rodul insistenţelor ambilor împăraţi, Theodor Lascaris şi Henri de Flandra.

Dezbaterile teologice vor dura, fără nici un rezultat, o săptămână. Legatul refuză să permită titlul de „Patriarh de Constantinopol" pentru scaunul din Niceea şi, după o lungă discuţie, Mesarites acceptă denumirea de „patriarh al Grecilor", lucru ce îi va fi aspru reproşat la întoarcere de partidul intransigent.

Tot fără rezultat se încheie şi partea a doua a dezbaterilor, ţinute de data aceasta la Niceea, îndeosebi în problema purcederii Duhului Sfânt. Trimişii cardinalului nu obţin nici măcar o declaraţie de subordonare a lui Lascaris faţă de Henri de Flandra. Separarea dintre greci şi latini, atât spirituală cât şi statală, este absolută. Trebuie menţionat că, în aşteptarea rezultatului acestor negocieri, basileul ţinuse neocupat, pentru câteva săptămâni, scaunul patriarhal devenit vacant în august 1214, prin moartea lui Mihail al IV-lea. Lascaris va face o ultimă încercare în 1220, la sinodul reunit la Niceea, dar tentativa de a trimite o nouă delegaţie eşuează datorită împotrivirii episcopilor din afara imperiului său.[46]

Lunga domnie a lui Ioan al III-lea Ducas-Vatatses prilejuieşte şi cele mai multe încercări de dialog. Cele mai serioase sunt cele din 1232—1234.[47] Îngrijorat de apariţia bătrânului rege al Ierusalimului, Jean de Brienne, ca regent la Constantinopol (1231), basileul are iniţiativa unor noi tratative. Ocazia se iveşte în 1232, când la Niceea îşi fac apariţia 4 călugări latini eliberaţi din robia turcă, ce sunt bine primiţi şi cu care patriarhul Gherman al II-lea angajează discuţii preliminare. Urmează un schimb de lungi scrisori binevoitoare cu papa Grigorie al IX-lea (1228—1241), care îşi trimite în sfârşit legaţii în 1233 sau 1234: dominicanii Hugues şi Pierre şi franciscanii Aimon şi Paul. Sunt primiţi cu ceremonie, iar discuţiile au loc la Niceea şi apoi la Nympheea. Se pare că ele au fost cele mai serioase din toată această perioadă, atingând chestiunile fundamentale: Sf. Treime şi purcederea Duhului Sfânt, Filioque, problema sinodului ecumenic, azimele. Singura concesie pe care latinii sunt dispuşi să o facă (deşi relatările arată înfrângerea lor pe terenul disputei teologice în faţa lui Nicefor Vlemides) este neobligativitatea rostirii Crezului de către ortodocşi cu adaosul latin. Eşecul negocierilor este agravat de excomunicările reciproce pronunţate în finalul discuţiilor.

Tratativele vor continua.[48] În 1237, Grigorie al IX-lea face noi propuneri pe care basileul le va respinge. În faţa cruciadei pregătite împotriva lui de Bela al IV-lea al Ungariei, Vatatses se arată din nou dornic să realizeze unirea cu 1240. Dar invazia mongolă îndepărtează acest pericol. La Conciliul de la Lyon (1245), Inocenţiu al IV-lea enumera schisma printre cele 5 plăgi de care suferea Biserica.

Relaţiile dintre Niceea şi papalitate se reiau în 1249, iar discuţiile unioniste în 1252, pe marginea cărţii „Tratatus contra erores Graecorum" a patriarhului latin de Constantinopol, franciscanul Pantaleon

46 Diehl, 2, p. 152.

47 Surse: Diehl, 2, p. 164; Du Cange, 3, p. 215—216; Guetée, 4, p. 379—383.

48 Despre încercările de până la 1254, Diehl, 2, p. 164—166; Şesan, 11, p. 232—233.

Giustiniani. Niciodată mai mult ca acum, negocierile par să se încheie cu succes. Sub presiunea amenințătoarei alianțe între papalitate și mongoli, Vatatses este gata să recunoască primatul (onorific?) papei, dreptul la apel final, prioritatea în credință, dreptul de a convoca sinoadele, să-i restabilească numele în diptice și să obțină de la clerul grec jurământul de crednită. Charles Diehl notează că „niciodată vreun basileu nu făcuse asemenea largi concesii".[49] În schimb, el cere restituirea Constantinopolului, repunerea patriarhului ortodox și plecarea clerului latin, iar papa, vis-a-vis de situația oricum dezastruoasă a Imperiului latin, pare dispus să accepte. Însă Vatatses și Inocențiu al IV-lea mor amândoi în 1254 și negocierile se opresc aici.

La fel de serioase și de asemenea nereușite datorită morții neașteptate a basileului vor fi și ultimele tratative purtate la Niceea: cele dintre Theodor al II-lea Lascaris și papa Alexandru al IV-lea, între 1256 și 1258.[50] La cererea împăratului, papa trimite la Niceea, în primăvara lui 1256, pe episcopul de Orvieto, investit cu puteri excepționale, inclusiv dreptul de a convoca un conciliu pe care să-l prezideze în numele papei, luând toate deciziile necesare. Propunerile lui Ioan al III-lea din 1252 vor reprezenta baza discuțiilor. Primele tratative eșuează însă și, din motivele arătate, ele nu vor mai putea fi reluate.

6. RECUCERIREA CONSTANTINOPOLULUI. CONCLUZII[51]

La 25 iulie 1261, Mihail al VIII-lea Paleologul recucerește Constantinopolul, alungând pe ultimul împărat latin, Baudouin al II-lea, și pe ultimul patriarh catolic, Pantaleon Giustiniani. Situația grea a Imperiului Bizantin, ca și cruciada predicată împotriva lui de papa Urban al IV-lea (a 3-a cruciadă antibizantină) îl împing pe basileu spre noi tratative de unire, finalizate prin Conciliul de la Lyon, 1274. Așa după cum nerealizarea unirii nu reușise să doboare statul bizantin, nici obținerea ei nu-i va aduce pacea. Abia celebrul episod al Vecerniilor Siciliene (29 martie 1282) va salva imperiul lui Mihail al VIII-lea de o iminentă recucerire latină.

„Nu a existat vreodată o mai mare crimă împotriva umanității decât Cruciada a IV-a".[52] Cu aceste cuvinte își începe Steven Runciman asprul rechizitoriu la adresa acțiunii de la 1204. Într-adevăr, Cruciada a IV-a și aventura latină de după aceea în Orient se vor încheia cu un eșec total. Pe plan politic ele nu ajută cu nimic principatele latine din Țara Sfântă, pe care dimpotrivă le slăbesc, oferind sultanilor o perioadă de pace până la 1218.[53] Mai mult, distrug și pe potențialii lor slujitori, greci sau latini, prinși acum în capcana unei nesfârșite confruntări mili-

---

49 Diehl, 2, p. 165.

50 *Ibidem*, p. 176—177.

51 Bibliografia acestui capitol: Popescu, 8, p. 103—132; Șesan, 11, p. 218—219, 233—241; Guetée, 4, p. 383—387; Diehl, 2, p. 138, 186—187, 198—200, 212—219; Runciman, 9, p. 108, 130—131, 287.

52 Runciman. 9, p. 130.

53 Vezi și Maalouf, 6, p. 222—223.

tare şi religioase. Imperiul latin de Constantinopol nu reuşeşte să împlinească nici unul din scopurile pentru care fusese creat: nici supunerea, fie politică sau religioasă a Orientului ortodox, nici asigurarea unui sprijin superior pentru cruciaţii din Ţara Sfântă.

Mai presus de toate, Cruciada a IV-a dă o lovitură fatală Imperiului Bizantin. Steven Runciman accentuează în mod deosebit acest aspect, susţinând că fără 1204 „păzitorul Europei de Nordul barbar şi Estul păgân"[54] ar fi reuşit poate chiar să asimileze pe selgiucizii din Asia Mică şi să-şi asigure astfel supravieţuirea. Căci Imperiul de la Niceea avea să demonstreze forţa încă vie a Bizanţului. Dar pierderea Constantinopolului, chiar şi temporară, avea să ducă la ruperea definitivă a unităţii imperiului şi la imposibilitatea de a rezista în faţa viitoarei puteri otomane.

Pe plan religios, cum am văzut, odată cu ruperea punţilor dialogului, forţele latine ieşite din Cruciada a IV-a se vor dovedi incapabile să impună prin forţă unirea Bisericilor, sau mai bine zis subordonarea Bisericii Răsăritului faţă de papalitate. Orice încercare de apropiere pe altă cale decât cea a constrângerii politice va deveni imposibilă. O sută de ani mai târziu, lipsa de unitate creştină, susţinută de papalitate, va fi una din cauzele principale ale apariţiei şi înaintării turce în Europa. „Chestiunea orientală" se va încheia, pentru Inocenţiu al III-lea şi urmaşii săi, cu un lamentabil eşec. Ezitările şi compromisurile „celui mai remarcabil papă medieval" îl vor costa înfrângerea atât în problema Bisericii Răsăritului cât şi în cea a eliberării Ierusalimului.

Nu mai puţin nefaste vor fi efectele asupra Bisericii Ortodoxe, dezbinată, exilată, prigonită, înlocuită şi silită la compromisuri. În acelaşi timp însă, perioada dintre 1204 şi 1261 va duce la cristalizarea atributului ei de Biserică naţională şi totodată de stindard în lupta, din veacurile ce vor urma, a ţărilor răsăritene împotriva Apusului papal.

Drd. RĂZVAN NOVACOVSCHI

---

54 Runciman, 9, p. 130.

MITROPOLITUL ANDREI ŞAGUNA — PĂSTORUL ŞI STEMA SA

Eu sunt astăzi plugarul, care cu mare grijă a arat holda sa, a semănat-o cu grăunţul cel mai fructifer, a avut toată iarna, primăvara şi vara grijă de [ea] şi, ieşind la seceră, a secerat seceriş bogat. — a spus Şaguna în **Cuvântul arhieresc** de închidere a sinodului diecezan din 1864[1].

Am ales acest citat, ca introducere a lucrării noastre, datorită faptului că cel pe care istoria îl cunoaşte drept Andrei Şaguna, Mitropolitul Ortodox al Ardealului, a fost, în calitate de plugar şi de păstor, unul dintre binefăcătorii neamului. În viziune paulinică, numai în formele ritualice binefăcătorii sunt înţeleşi ca aleşi, nu ca stăpâni (pentru că nu-şi aparţin). Ei primesc şi transmit; nu inventează şi nu decid, deoarece dincolo, în lumea invizibilă, stăpâneşte Adevărul Unic.[2]

Nu este deci de mirare că omul se mişcă între imagine şi percepţie, reprezentare, metaforă şi concept. Chiar când defalcă un fenomen din univers, omul este silit psihologic să opereze cu toate facultăţile lui, anume cu imaginaţia, intelectul, simţurile (intuiţie sensibilă), operaţie/operaţii care îl determină să caute şi să mediteze.[3] De aici nevoia de a opera cu termenii de **percepţie,** ce presupune imaginea unui lucru prezent şi **reprezentare,** adică imaginea unui lucru absent. Or, tocmai binomul **percepţie — reprezentare** ridică exact problema[4] care ne dirijează spre domeniul heraldic, spre cel al heraldicii ecleziastice, şi ne apropie de stema şaguniană.

După cum bine este ştiut, Şaguna a fost ridicat, în cursul anului 1850, la rangul de baron.[5] Cu acel prilej, el a primit şi stema heraldică personală ce se compune dintr-un scut albastru încărcat cu o vigilenţă de argint, armată şi ciocată cu roşu, al cărei picior stă pe şapte dealuri verzi.[6] Pornind la „decriptarea" sa, scutul stemei are un fond sau câmp albastru,

---

1 *Telegraful Român,* Sibiu, 16 aprilie 1864, p. 125.

2 P. Ţuţea, *Omul. Tratat de antropologie creştină,* Iaşi, 1992, pp. 10, 17.

3 *Ibidem,* pp. 24—25.

4 *S-a spus că primul care a întrebuinţat termenul* problemă — *această întrebare teoretică, tehnică şi practică — a fost Democrit (Ibidem,* p. 15. Din păcate autorul nu dă şi sursa).

5 *Memoriile Arhiepiscopului şi Mitropolitului Andrei Şaguna din anii 1846—1871,* Publicate de Consistoriul Arhidiecezei Ortodoxe Române de Alba Iulia şi Sibiu, la aniversarea a 50 de ani de la adormirea întru Domnul a marelui Arhiereu, Sibiu [1923], p. 58.

6 În unele reprezentări, mai ales în cele în care stema personală este coligată cu cea a demnităţii arhiereşti, piciorul păsării pare a se sprijini pe un singur deal, şi acela lin. Simplificarea/schematizarea părţii inferioare a stemei s-a datorat, opinăm noi, constrângerilor spaţio-vizuale.

împodobit cu un cocor, reprezentat după toate regulile heraldice, adică din profil şi cu gheara dreaptă ridicată, gheară în care ţine o pietricică. Astfel reprezentat, cocorul — care ne duce cu gândul la **Psalmul** 103, 19: **Locaşul cocostârcului în chiparoşi** — poartă numele de **vigilenţă.**[7] Datorită faptului că în heraldică nu există culoarea albă, ci metalul **argint**, am numit pasărea ca fiind de argint. Apoi, pentru că atât picioarele cât şi ciocul acesteia au culoarea roşie, am menţionat aceste lucruri, în limbajul „păsăresc"-heraldic, spunând că este armată (referire la picioare) şi ciocată (cu ciocul) roşu.

Abordând aspectul cromaticii câmpului scutului, precizăm că albastrul heraldic reprezintă aerul şi este simbolul blândeţii, frumuseţii, nobleţii şi al bunei-credinţe.[8] Sub raport religios, albastrul se distinge de toate celelalte culori prin faptul că se aseamănă cu marea, iar aceasta cu firmamentul. Firmamentul, la rândul său, seamănă cu tronul gloriei Divine, aşa cum este scris: **Şi au văzut locul unde stătea Dumnezeul lui Israel; sub picioarele Lui era ceva, ce semăna cu un lucru de safir, curat şi limpede ca seninul cerului. (Ieşirea** 24, 10).

Cocorul — **vigilenţa,** de fapt —, prin însăşi faptul că ţine ceva în gheara dreaptă, sugerează faptul că posesorul stemei este un conducător, unul care se află în situaţia de a duce pe umerii săi bucuriile şi necazurile unui segment uman al societăţii în mijlocul căreia trăieşte. În limbajul vizual al epocii, **vigilenţa** reprezintă elementul vizibil al unui serviciu invizibil, în cazul nostru, acela de **bun păstor** (Ioan 10, 1-6). După secole de frământări, un ilustru reprezentant al clerului ortodox român din Ardeal a primit recunoaşterea oficială a meritelor sale personale şi, implicit, a determinat o schimbare a statutului „turmei" sale, care putea, de-acum, exclama cu cutremur: **Cred, Doamne, ajută necredinţei mele.** (Marcu 9, 24). Poate de necrezut — mai rău, poate de neconceput — pentru unii dintre contemporanii marelui bărbat, dar acesta a fost un pas însemnat pe drumul lung şi anevoios al (re)afirmării drepturilor şi libertăţilor[9] românilor ortodocşi în patria lor transilvană.

Stema are deasupra o coroană baronială cu opt perle. După cum afirmă heraldiştii, coroanele au fost folosite atât pentru calitatea lor de ornamente propriu-zise ale unei steme, cât şi ca o mărturie a demnităţii posesorului şi, implicit, a domeniului — funciar, social ori religios — pe care acesta îl reprezintă.[10]

Coroana — **aga** în sumeriană, **agu** în akkadiană[11] şi **kether** în ebraică[12] — a fost considerată emblemă a consacrării, fiind numită în versiunea românească „mitră" **(Ieşirea** 29, 6; **Leviticul** 8, 9), „cunună" **(Leviticul** (21, 12) sau „cunună împărătească" **(Ieşirea** 39, 30), „cunună de piatră

---

7 M. Sturdza-Săuceşti, *Heraldica. Tratat tehnic*, Bucureşti, 1974, p. 77.
8 *Ibidem*, p. 40.
9 Într-un text al regelui sumerian Urukagina din Lagaş (cca 2500 a. Chr.) este pomenit pentru prima dată în istorie cuvântul „libertate" — *amargi*, în sumeriană. (C. Daniel, *Civilizaţia sumeriană*, Bucureşti, 1983, p. 152).
10 Sturdza-Săuceşti, *op. cit.*, p. 109.
11 C. Daniel, *Civilizaţia asiro-babiloniană*, Bucureşti, 1981, p. 334.
12 E. Bindel, *Elementele spirituale ale numerelor*, Bucureşti, 1996, p. 11, fig. I.

scumpă" (Psalmul 20, 3). În versiunea românească a poemului vetero-babilonian al creației lumii, **Enuma Eliș**, este pomenită „tiara".[13]

Coroana baronială despre care vorbim a fost ornată, după cum am arătat, cu opt perle. Exegeza ne arată că acest număr, compus din **a** (**alef** prima literă a alfabetului ebraic) și **z** (**zain** a șaptea literă) transcede lumea naturală. În respectiva structură, **alef** simbolizează lumea transcendentală, iar **zain** reprezintă lumea experienței. Nu este mai puțin adevărat că **alef** este o literă mută, semnificând liniștea ce precede acțiunea manifestării, simbolizată, în schimb, prin explozivul **bet**, sunetul celei de-a doua litere. Mesajul primei litere, fixat în tradiția mistică, este că Dumnezeu este cu precădere găsit prin tăcere. În viziunea neo-testamentară sunt reproduse simbolic cele 8+1 fericiri pe care le rostește Hristos. Cifra opt este și simbolul transfigurării lumii, începute prin cuvântul, jertfa și Învierea hristică, în timp ce în oneirocritică, opt este numărul totalității, al echilibrului cosmic.[14]

Nu numai heraldic, ci și în termeni ciceronieni, conducătorul, fie el laic ori religios, trebuie privit ca „părintele tuturor" (**communis pater omnium**),[15] care — în coordonate creștine (**Ioan** 10, 1-6) venite prin evrei de la sumerieni și asiro-babilonieni — trebuie să se poarte, cum am mai spus, ca un păstor cu turma sa. Amintindu-i pe sumerieni și asiro-babilonieni, autorul acestor rânduri nu cade în eroarea de a pune semnul egalității între religiile de idoli și o religie revelată. Datorită faptului că omul, creatură a lui Dumnezeu, are la dispoziție un set relativ redus de manifestări în domeniu, folosind termeni apropiați și imagini asemănătoare în cele mai diverse epoci istorice, încercăm o exegeză a cuvântului **păstor,** operație ce ne trimite dincolo de timpurile biblice.

Mergând astfel spre începuturi, aflăm că regele sumerian era „păstorul" — **udula** în eme-KU-ra (limba sumeriană)[16] — poporului său, în timp ce puternicii regi semiți ai Mesopotamiei (numai sumerienii n-au fost semiți) se autointitulau „păstori ai popoarelor". Activitatea unui rege într-o țară agricolă ca Babilonia era adesea comparată cu cea a unui agricultor, motiv pentru care regele era numit „păstor" (**kaparru**). Regalitatea care mimează pe pământ regalitatea din ceruri este, pentru gândirea sumeriană, pogorâtă din ceruri și de obârșie divină, concepția menținându-se neschimbată până la pieirea civilizației sumero-akkadiene.[17]

Ca episcop și, mai apoi, ca mitropolit, Andrei Șaguna a fost un vrednic păstor al turmei sale, mulți comparându-l cu un brad ori cu un stejar. Noi însă, gândindu-ne că a fost un antemergător în multe pri-

---

13 *Enuma Eliș*, I, 67; cf. A. Negoiță, C. Daniel, *Gândirea asiro-babiloniană în texte*, București, 1975, p. 17. La nota 34 de la pagina menționata scrie: *Tiara este o diademă pe care o poartă numai cei care ocupa o demnitate (civilă sau sacerdotală).*

14 Pentru semnificația cifrei opt în Vechiul și în Noul Testament precum și în oneirocritică cf. J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, vol. 2, E-O, București, 1995, pp. 379—81.

15 W. Ullmann, *The Medieval Idea of Law*, London, 1946, p. 186, n. 5.

16 C. Daniel, *Civilizația sumeriană*, București, 1983, pp. 192, 195.

17 Idem, *Civilizația asiro-babiloniană*, pp. 99, 202.

vinţe, ne permitem să-l comparăm cu un migdal, având în vedere că migdalul (**şaqed** — „cel care se trezeşte"), înfloreşte în Ţara Sfântă începând cu ianuarie.[18] Termenul folosit sugerează că este primul dintre toţi copacii care revin la viaţă după trecerea iernii. Florile de migdal sunt albe cu nuanţe roz, putând fi asemuite prin analogie cu patriarhul cu păr alb (**şi capul se face alb ca floarea de migdal — Ecleziastul** 12, 5). Acesta este copacul menţionat în **Ieremia** 1, 11—12 („**Ieremia, ce vezi tu?" Şi eu am răspuns: „Văd un toiag din lemn de migdal". / Zisu-mi-a Domnul: „Tu ai văzut bine, că Eu priveghez asupra cuvântului Meu, ca să-l împlinesc!"**) unde un joc de cuvinte *(šaqed* şi *šoqed)* ilustrează faptul că Dumnezeu îşi împlineşte promisiunile.

Ne-am permis acest gen de abordare pentru că heraldica s-a constituit într-o punte de legătură între trecut (strămoşi) şi viitor (descendenţi). De altfel, prin acest excurs nu ne-am propus o ieşire din istorie — după modelul lui Mircea Eliade —, ci din contră, am încercat s-o „cartografiem", demers care ne permite s-o percepem ca pe o formă sau structură desfăşurată în timp. Şi când am făcut aceasta, am avut în vedere faptul că atât renascentistul Marsilio Ficino, cât şi Einstein împărtăşeau afirmaţia că timpul istoric este maleabil.

Dr. CONSTANTIN ITTU



18 D. Abrudan, E. Cornițescu, *Arheologie Biblică*, Bucureşti, 1994, p. 62.

BISERICA ŞI MAREA UNIRE

Împlinirea a 80 de ani de la realizarea statului naţional unitar român în 1918, ne îndeamnă să punem în lumină nu numai modul în care s-a ajuns la acest act memorabil, cât şi contribuţia specială a unor anumite instituţii sau personalităţi. Fără îndoială că la realizarea unităţii noastre statale Biserica şi-a adus un aport decisiv. Trebuie să avem în vedere că în decursul zbuciumatei noastre istorii, deşi n-a existat o unitate politică, a existat, totuşi, o unitate de limbă, de credinţă şi de cultură, factori esenţiali în pregătirea unirilor „politice" din 1859 şi mai apoi din 1918. Prin numeroasele trecători din Munţii Carpaţi — care n-au constituit niciodată un hotar despărţitor între fraţi — au umblat neîncetat atâţia ţărani, ciobani, negustori, zugravi de icoane şi de biserici, copişti de manuscrise, meşteri tipografi, preoţi şi călugări, dascăli şi ierarhi, care duceau dintr-o parte în cealaltă a munţilor acelaşi grai, aceeaşi credinţă şi acelaşi suflet românesc. În zonele subcarpatice din Oltenia, Muntenia şi Moldova există zeci de sate cu numele „Ungureni" sau cu numele unor sate din zonele sudice ale Transilvaniei, ceea ce arată că ele au fost întemeiate de ţărani şi de ciobani transilvăneni plecaţi din locurile natale din cauza asupririi naţionale şi religioase la care erau expuşi. În aceste sate, noii veniţi au ridicat biserici, în care slujeau preoţi din neamul lor, s-au înrudit cu cei pe care i-au găsit acolo, întărind astfel şi mai mult unitatea românească. Încă de la începutul secolului al XV-lea, mitropoliţii Ungrovlahiei, adică ai Ţării Româneşti, aveau şi calitatea de „exarhi ai Plaiurilor", adică de reprezentanţi sau împuterniciţi ai Patriarhiei ecumenice de Constantinopol pentru teritoriile intracarpatice, aflate pe atunci sub stăpânire străină, catolică. În această calitate, ei hirotoneau — la Argeş, Târgovişte sau Bucureşti — pe mitropoliţii Transilvaniei, cu sediul la Feleac, Geoagiu sau Alba Iulia, obicei respectat până în 1698. Episcopii de Vad depindeau canonic de Mitropolia Moldovei, mulţi dintre cârmuitorii ei fiind moldoveni, hirotoniţi la Suceava ori la Iaşi. Tot în Moldova au fost hirotoniţi unii dintre episcopii Maramureşului. La rândul lor, câţiva ierarhi de dincolo de Carpaţi erau transilvăneni, ca episcopii Pahomie de la Roman şi Misail de la Buzău, mitropolitul Iacob Stamati de la Iaşi, toţi în secolul al XVIII-lea, episcopii Filotei şi Dionisie Romano de la Buzău, în secolul al XIX-lea.

Domnitorii celor două ţări extracarpatice au stăpânit anumite „feude" din Transilvania (Amlaşul, Făgăraşul, Banatul Severinului, posesiuni ale voievozilor munteni, Ciceiul, Cetatea de Baltă, Bistriţa, Rodna şi Unguraşul ale moldovenilor). În acestea, dar şi în alte oraşe şi sate ale

Transilvaniei, domnii munteni şi moldoveni au ctitorit lăcaşuri de închinare între care menţionăm mânăstirea Prislop, întemeiată de ucenici ai Sfântului Nicodim de la Tismana, rectitorită de domniţa Zamfira, fiica lui Moise Vodă al Ţării Româneşti în a doua jumătate a secolului al XVI-lea, bisericile vlădiceşti de la Vad şi Feleac, înălţate de domni moldoveni, poate de însuşi Ştefan cel Mare, catedrala mitropolitană din Alba Iulia de Mihai Viteazul, o biserică în Tinăud (jud. Bihor), zidită de fostul domn al Ţării Româneşti Constantin Şerban Basarab, mânăstirea de la Moglăneşti - Topliţa, ctitorită de soţia domnitorului Gheorghe Ştefan al Moldovei, biserica din Turnu Roşu (jud. Sibiu) de Matei Basarab, bisericile din Făgăraş şi Ocna Sibiului, ca şi mânăstirea de la Sâmbăta de Sus, ctitoriile voievodului martir Constantin Brâncoveanu, biserica „Sfântul Nicolae" din Şcheii Braşovului, un adevărat simbol al unităţii româneşti, ea fiind ctitorită şi ajutată în decursul veacurilor de zeci de domni, boieri şi credincioşi din ţările româneşti extracarpatice şi atâtea altele.

În mânăstirile Ţării Româneşti şi ale Moldovei au trăit mii de călugări şi de călugăriţe din Transilvania, unii din ei ajungând pe scaunele vlădiceşti de acolo. Prezenţa ardelenilor în mânăstirile muntene şi moldovene este frecventă mai ales după anii 1761—1762 când au fost distruse toate mânăstirile şi schiturile ortodoxe din Transilvania, din ordinul generalului austriac Nicolae Adolf Bukow. În această situaţie dramatică, mulţi călugări şi credincioşi transilvăneni au întemeiat biserici, schituri şi mânăstiri la sud şi la răsărit de Carpaţi: Pocrov în Moldova, Suzana şi Cheia pe Valea Teleajenului, Predeal pe Valea Prahovei, Stânişoara pe Valea Oltului, Cocoş în Dobrogea ş.a. Transilvăneanul Gheorghe, stareţ la Cernica şi Căldăruşani (1806) readuce la viaţă aceste două mânăstiri muntene, introducând aici regulile noi de viaţă ale stareţului Paisie de la Neamţ. Numărul ardelenilor din aceste două mânăstiri depăşea, la începutul veacului al XIX-lea, pe cel al localnicilor. Vlădici sau domni români ca Varlaam al Moldovei, Teodosie al Ungrovlahiei, Vasile Lupu şi Constantin Brâncoveanu, s-au ridicat întru apărarea Ortodoxiei din Transilvania, în faţa acţiunilor prozelitiste ale calvinilor, apoi ale catolicilor, convinşi că prin păstrarea unităţii de credinţă se păstra şi unitatea neamului. Toate acestea sunt mărturii trainice ale unităţii noastre etnice, lingvistice şi culturale-bisericeşti.

Un alt factor care a contribuit din plin la formarea conştiinţei de unitate românească l-au constituit cărţile bisericeşti scrise în grai înmiresmat de cazanie de cărturarii vremii şi răspândite apoi în toate locurile în care se auzea vorbă românească.

Meşterii tipografi de altădată, care nu ţineau seama de graniţele nefireşti create de vremuri — şi ale căror strădanii nu pot fi îndeajuns subliniate — lucrau şi într-o parte şi în alta a Carpaţilor, slujind întregului lor neam. Filip Moldoveanu a tipărit primele cărţi româneşti la Sibiu, diaconul târgoviştean Coresi i-a continuat munca la Braşov, unde a tipărit cărţi slavoneşti şi româneşti aproape un sfert de veac, în secolul al XVII-lea, lucrând în Braşov; Meletie Macedoneanul, deci un „vlah" sud-dunărean, a activat la Govora, în Oltenia, preotul Chiriac Moldovea-

nul la Alba Iulia, unde a tipărit câteva cărţi şi ipodiaconul Mihai Ştefan, ucenicul lui Antim Ivireanul; în secolul al XVIII-lea, Petru Popovici Râmniceanul şi Sandu din Iaşi lucrau în noua tipografie de la Blaj. Vlădici împodobiţi cu ştiinţă de carte, cu dreaptă credinţă şi cu dragoste adâncă de fiii lor sufleteşti, au grăit prin aceste cărţi unui neam întreg, că el este unul, că are aceeaşi credinţă ortodoxă şi că vorbeşte aceeaşi limbă, pe care au moştenit-o de la romani, strămoşii lor.

Cazania învăţatului mitropolit Varlaam al Moldovei, intitulată **Carte românească de învăţătură**, a cunoscut o mai largă răspândire în Transilvania — peste 400 de exemplare — chiar decât în Moldova unde apăruse (Iaşi, 1643), fiind hărăzită ca „dar limbii româneşti" pentru „toată seminţia românească pretutindenea ce se află pravoslavnici întru această limbă", cum preciza Vasile Vodă Lupu în „Cuvântul" său. Contemporanul lor, mitropolitul Simion Ştefan al Transilvaniei, în prefaţa **Noului Testament** de la Bălgrad — Alba Iulia din 1648, punea problema unităţii limbii literare româneşti, mărturisind că s-a străduit să traducă în aşa fel încât să fie înţeles de toţi românii, iar dacă nu va izbuti — spunea el — vina o poartă „cei ce au răsfirat românii printr-alte ţări, de ş-au mestecat cuvintele cu alte limbi", deci aceia care au creat hotare despărţitoare între fraţi. Acelaşi lucru îl făcea mitropolitul Dosoftei al Moldovei în prefeţele unora din cărţile sale. **Biblia de la Bucureşti,** din 1688, se tipărise, după cum se preciza în prefaţă, „ca să lumineze celor din casă şi Biserici noroade: rumânilor, moldovenilor şi ungrovlahilor". În prefeţele celor **12 Mineie** de la Râmnic, a căror editare o iniţiase episcopul Chesarie, fiind continuată de urmaşul său Filaret (între anii 1776—1780), se dezbăteau şi probleme de istorie naţională: originea română a neamului şi a limbii noastre, continuitatea noastră pe teritoriile locuite de daci şi apoi de romani. Mineiele de la Râmnic — inclusiv prefeţele — au fost retipărite la Buda în 1804—1805, prin grija episcopului Iosif al Argeşului şi a medicului sibian Ioan Piuariu-Molnar, la mânăstirea Neamţ, în 1830—1832, iar mai târziu la Sibiu, prin osteneala marelui ierarh Andrei Şaguna (1854—1856).

Copişti de manuscrise ca Vasile Sturze, călugării Agaton şi Varlaam, toţi moldoveni, sau muntenii Ioan Magistrator şi Constantin Dimitrievici vor copia o serie de cărţi de slujbă şi de învăţătură în diferite sate sau schituri din Transilvania şi părţile ei de vest în prima jumătate a secolului al XVIII-lea. În schimb, în Moldova au activat dascălii şi copiştii ardeleni Toader din Feldru sau Ioan din Cerghid (în secolul al XVII-lea), dar mai cu seamă arhimandritul Eustatie Popovici din Abrud (în secolul al XVIII-lea), cel din urmă trăind în mai multe schituri moldovene, sau renumitul dascăl şi traducător Macarie, care a activat ani îndelungaţi la Mitropolia din Bucureşti, în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea. Spre sfârşitul aceluiaşi secol şi începutul celui următor protosinghelul Naum Râmniceanu, originar din Jina Sibiului († 1838/1839), a desfăşurat o apreciabilă activitate de dascăl şi cronicar (a scris mai mult în limba greacă) la Râmnic, Bucureşti şi în câteva mânăstiri din Ţara Românească. Din renumita „şcoală de copişti" de la mânăstirea Cernica, creată de stareţul Gheorghe († 1806), originar din

Transilvania, făceau parte şi câţiva călugări copişti din aceeaşi parte a pământului românesc.

Numeroşi zugravi de biserici din Ţara Românească au împodobit cu picturi unele biserici din părţile de sud ale Transilvaniei, mai cu seamă în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea: Grigorie Hranite din Craiova, Simion Oprovici din Craiova, Nicolae şi David din Piteşti sau diaconul Vasile Alexievici din părţile Gorjului, stabilit în Srediştea Mică în Banat, unde a întemeiat o adevărată „şcoală" de pictură bisericească. La rândul lor, fraţii zugravi Stan şi Iacob, fii de preot din Răşinari, au refăcut picturile din străvechea ctitorie a lui Neagoe Basarab din Curtea de Argeş, pe la mijlocul secolului al XVIII-lea; peste un secol, „pictorii academici" Mişu Popp şi Constantin Lecca din Braşov sau bănăţeanul Nicolae Popescu vor împodobi cu picturi mai multe biserici din Ţara Românească.

Primii profesori ai seminariilor teologice din Ţara Românească au fost transilvăneni: Nicolae (Nifon) Bălăşescu la Bucureşti, Gavriil Munteanu şi Dionisie Romano la Buzău, Radu Tempea VI la Râmnic, la care se adaugă maramureşanul Ghermano Vida la Socola-Iaşi şi mulţi alţii. Ei sunt continuatori ai muncii marelui dascăl al neamului Gheorghe Lazăr din Avrig, alături de ceilalţi cărturari transilvăneni şi bănăţeni care au activat în învăţământul „laic": Aron Florian, Damaschin Bojincă, August Treboniu Laurian, Simion Bărnuţiu şi atâţia alţii.

Conştiinţa de unitate naţională românească a dobândit noi valenţe prin istoriografia românească reprezentată de marile figuri ale umanismului românesc din secolul al XVII-lea. Grigorie Ureche, de pildă, scria: „Românii, câţi se află locuitori la Ţara Ungurească şi în Ardeal şi la Maramureş de la un loc sunt cu moldovenii şi cu toţii de la Râm se trag". Miron Costin, într-o lucrare specială dedicată originii noastre, intitulată **„De neamul moldovenilor"**, scria: „Locuitorii ţării noastre, ai Moldovei şi Ţării Româneşti şi românii din Ţările Ungureşti... toţi de un neam şi o dată descălecaţi sunt". Iar în alt loc scria: „De la Râm ne tragem şi cu a lor cuvinte ni amestecat graiul". Învăţatul muntean Constantin Cantacuzino Stolnicul scria, în **„Istoria Ţării Româneşti"**, că „prin români se înţeleg nu numai ceştia de aici (din Ţara Românească, n.n.), ci şi din Ardeal, care mai neaoşi sunt şi moldovenii toţi câţi şi într-altă parte se află şi au această limbă... toţi români îi ţinem. că toţi aceştia dintr-o fântână au izvorât şi cură". Mult mai pe larg se ocupa de romanitatea, continuitatea şi unitatea noastră strălucitul domnitor şi cărturar de reputaţie europeană Dimitrie Cantemir, în lucrarea sa **„Hronicul vechimii a romano-moldo-vlahilor"**.

Cu şi mai multă vigoare s-a manifestat conştiinţa de neam în Transilvania în cunoscutele memorii adresate de episcopul Inochentie Micu Curţii imperiale din Viena, în care — pe baza celor citite în **Hronicul** lui Cantemir — invoca autohtonia românilor transilvăneni, romanitatea lor, continuitatea vieţuirii lor în teritoriile intracarpatice, preponderenţa lor numerică în raport cu celelalte naţionalităţi conlocuitoare. Conştiinţa unităţii de neam a românilor de pretutindeni este limpede exprimată de

ieromonahul Samuil Micu în **Istoria, lucrurile și întâmplările românilor**, de Gheorghe Șincai în **Hronica românilor**, de protopopul Petru Maior, în **Istorie pentru începutul românilor în Dachia** și în alte lucrări, de preotul Sava Popovici din Rășinari, care rostea predici în fața credincioșilor săi în care prezenta originea romană și continuitatea noastră în Dacia, de preotul bănățean Dimitrie Țichindeal, care vorbea despre „mărita nație daco-românească", de autorii cunoscutului **Supplex Libellus Valachorum** din 1791 (la redactarea căruia au contribuit și clerici-cărturari) și de atâția alții.

Conștiința de unitate națională se face simțită și în momente de răscruce din istoria neamului nostru. De pildă, în anul 1821, Tudor Vladimirescu îndemna Divanul Țării Românești să conlucreze cu cel din Moldova „ca unii ce sunt de un neam și de o lege", iar în Transilvania țăranii români vorbeau de „crăișorul Todoruț" sau „Tudoraș". Chiar și Regulamentele Organice din 1831—1832 reflectă această conștiință de unitate națională, evidențiind originea comună și unitatea de credință, de limbă și de obiceiuri a muntenilor și moldovenilor.

Deosebit de puternic s-a afirmat această conștiință a unității de neam în cursul Revoluției din 1848, care a cuprins aproape întreg pământul românesc, ea constituind unul din factorii de seamă care au asigurat caracterul unitar al mișcării. Tineri patrioți ardeleni s-au implicat și în mișcarea revoluționară. Din Țara Românească (Aron Pumnul, August Treboniu Laurian, Nicolae Bălășescu, Aron Florian, Dionisie Romano ș.a.), iar câțiva tineri moldoveni au fost prezenți la Marea Adunare Națională românească de la Blaj din 3/15 mai. Patrioții români ai anului 1848 erau însuflețiți de o profundă conștiință națională, lucru dovedit mai cu seamă de programele lor de acțiune: **Proclamația - Program** de la Islaz a revoluționarilor munteni, **Prințipiile noastre pentru reformarea patrii**, redactată la Brașov și **Dorințele Partidei naționale din Moldova**, din august 1848, care cereau unirea celor două principate și independența lor.

Deși revoluția românească din 1848 a fost înăbușită, marile ei idealuri de libertate, dreptate și independență au rămas vii în conștiința generației „pașoptiste". Strădaniile patrioților din Țara Românească și Moldova au fost încununate de realizarea unității românești, într-o primă fază, prin actul dublei alegeri a lui Alexandru Ioan Cuza la 24 ianuarie 1859. Trebuie să spunem că în Divanurile Ad-hoc din Țara Românească și Moldova în toamna anului 1857, chemate să se pronunțe asupra viitoarei organizări a celor două Principate, au fost aleși și reprezentanți ai Bisericii: mitropoliții Sofronie Miclescu al Moldovei și Nifon al Ungrovlahiei, ca președinți, episcopii eparhioți ca membri de drept (între ei Calinic cel Sfânt de la Râmnic, ardeleanul Filotei de la Buzău), ca și unii reprezentanți aleși ai clerului de mir și monahal (între care, arhiereii Calinic Miclescu — viitorul mitropolit — și Filaret Scriban, arhimandriții Neofit Scriban și Melchisedec Ștefănescu, viitorul episcop, toți din Moldova și alții). Actul unirii din 1859, prin care s-a consolidat statul român modern, a fost salutat cu entuziasm și de presa românească din Transilvania, inclusiv de ziarul șagunian **Telegraful Român** de la

Sibiu. Cunoscutul cărturar Alexandru Papiu Ilarian, fiu de preot, ucis în cursul evenimentelor dramatice din anul 1848, scria aceste rânduri semnificative: „Românii din Transilvania, în împrejurările de față, numai la Principate privesc, numai de aici așteaptă semnul, numai de aici își văd scăparea. Când s-a ales Cuza domn, entuziasmul la românii Transilvaniei era poate mai mare decât în Principate... Un lucru mi se pare a fi mai mult decât sigur: că românii de peste Carpați, bărbați și femei, bătrâni și tineri, toți ar fi gata de a muri pentru Domnul Cuza...".

Actul din 1859 a fost primul pas spre unirea deplină. Peste mai bine de două decenii, în 1877, s-a dobândit și recunoscut independența de stat a României. Războiul de neatârnare purtat atunci a constituit o nouă și strălucită expresie a unității noastre, căci în armata română au luptat numeroși voluntari transilvăneni și bucovineni, între care și tânărul teolog sibian Vincențiu Grama, viitor preot în satul său natal, Râușor, lângă Făgăraș. În Transilvania, în Banat, în Crișana și Maramureș s-au făcut peste 300 de colecte pentru sprijinirea armatei, a ostașilor răniți și a familiilor celor căzuți la datorie, mai mult de o treime din ele fiind inițiate de preoți și preotese. Ziarele românești din Transilvania — **Gazeta de Transilvania** de la Brașov, **Telegraful Român** de la Sibiu ș.a. - relatau pe larg evenimentele petrecute „în țară", subliniind cu entuziasm eroismul soldaților români.

Mișcarea memorandistă din 1892 a constituit un alt prilej de manifestare a unității românești. Întrucât cercurile conducătoare de la Viena și Budapesta, în frunte cu împăratul Francisc Iosif I n-au dat curs revendicărilor românești formulate în Memorandum, ci, dimpotrivă, s-a intentat un proces autorilor lui, la Cluj, în mai 1894, s-a dezlănțuit o amplă mișcare românească în sprijinul acestora. În toate orașele — reședințe de județ din vechea Românie s-au organizat adunări de protest împotriva sentinței nedrepte a tribunalului din Cluj, în presa românească de pretutindeni au apărut ample articole și reportaje asupra acelui odios proces, înfierând politica de oprimare a românilor dusă de Guvernul de la Budapesta. Academia Română a adresat un „Apel către toate corpurile învățate din lume privitor la persecuțiile românilor din Transilvania și Ungaria", în urma căruia numeroși oameni politici și scriitori de renume mondial și-au exprimat, în scris, solidaritatea cu lupta poporului român oprimat (W. Gladstone, Georges Clemenceau, Emile Zola, Fr. Mistral, G. Carducci ș.a.). Trebuie să notăm că în procesul memorandiștilor, judecat la Cluj în mai 1894, au fost condamnați la închisoare și cinci slujitori ai celor două Biserici românești de atunci: Vasile Lucaciu din Șișești — Baia Mare (cinci ani, deținut la Seghedin), profesorii Dimitrie Comșa (trei ani) și Daniil Popovici-Barcianu (doi ani și șase luni), amândoi de la Institutul teologic-pedagogic din Sibiu, preotul Gherasim Domide din Rodna Veche-Bistrița (doi ani și șase luni) și preotul Nicolae Cristea, consilier arhiepiscopesc la Sibiu (opt luni), toți închiși la Vaț; la 15 septembrie 1895 au fost grațiați de împăratul Francisc Iosif I. O serie de alți preoți au fost anchetați înainte de începerea procesului.

După arestarea conducătorilor Partidului Naţional Român din Transilvania, a fost ales un comitet provizoriu, în frunte cu ieromonahul Vasile Mangra, pe atunci unul din liderii mişcării naţional-politice româneşti din Transilvania, cel care a iniţiat şi o serie de adunări de protest în urma condamnării memorandiştilor. Tot el a iniţiat şi convocat la Budapesta un Congres al naţionalităţilor oprimate din Ungaria, la 10 august 1895, la care au participat reprezentanţi ai românilor, slovacilor şi sârbilor.

Anul 1905 a inaugurat o etapă nouă în istoria românilor transilvăneni, prin reluarea aşa-numitei „politici activiste" de către Partidul Naţional Român, în locul celei „pasiviste". Datorită acestei schimbări, în alegerile parlamentare din acel an au fost aleşi în Camera Deputaţilor (Dieta) din Budapesta, mai mulţi deputaţi români „cu program naţional", între care şi protopopii ortodocşi Vasile Damian din Brad şi Gheorghe Popovici din Lugoj şi preotul unit Vasile Lucaciu, reuşind să învingă în alegeri candidaţii „guvernamentali". Alături de mitropoliţii şi episcopii lor — membrii de drept în Casa magnaţilor — aceşti deputaţi au participat cu multă demnitate la dezbaterile parlamentare, ridicându-şi glasul mai ales împotriva legilor şcolare propuse de ministrul Cultelor şi Instrucţiunii Apponyi Albert prin care se urmărea desfiinţarea şcolilor româneşti îndrumate de Biserică şi înlocuirea lor cu şcoli de stat cu limba de predare maghiară. În ultimul deceniu al secolului al XIX-lea şi începutul celui următor, mai mulţi preoţi au fost implicaţi în „procese de presă" sau „procese de agitaţie" împotriva statului maghiar şi condamnaţi la închisoare. Menţionăm doar câţiva: Ioan Macavei din Archiud (j. Bistriţa-Năsăud), condamnat în 1890 la şase luni „închisoare ordinară" pentru două articole scrise în „Tribuna" de la Sibiu; Vasile Morar din Ciufud (azi Izvoarele, lângă Blaj), la un an şi şase luni închisoare — împreună cu un învăţător şi un student teolog — pentru că au cântat „Deşteaptă-te române" şi „Doina" lui V. Lucaciu; Aurel Domşa din Blaj, condamnat la opt luni închisoare sub acuzaţia de „trădare de patrie", întrucât a condus un grup de 120 de români la Expoziţia jubiliară de la Bucureşti din 1906; tânărul profesor Ioan Lupaş de la Institutul teologic-pedagogic din Sibiu, pentru un articol scris în ziarul „Ţara nostră" din Sibiu în 1907 (fiind în închisoarea din Seghedin, a redactat acolo cunoscuta monografie despre **„Mitropolitul Andrei Şaguna"**, care a fost apoi premiată de Academia Română).

Dar în a doua jumătate a secolului al XIX-lea şi începutul celui de-al XX-lea lupta românilor transilvăneni pentru realizarea unităţii de stat s-a dus mai mult pe tărâm cultural. Societatea Academică din Bucureşti (1866), devenită, în 1879, Academia Română, număra, printre membrii ei, cărturari din toate ţinuturile locuite de români (Transilvania, Banat, „părţile ungurene", Basarabia, Bucovina, aromâni). Aşa se face că în înaltul for cultural al românilor de pretutindeni au fost aleşi şi cărturari din teritoriile intracarpatice, inclusiv slujitori ai Bisericii, ca Timotei Cipariu şi Ioan Micu Moldovan de la Blaj, mitropolitul Andrei

Şaguna (onorar), cu preoţii şi profesorii săi Sava Popovici Barcianu din Răşinari (onorar), Ioan Popescu şi Zaharia Boiu (corespondenţi), episcopul Nicolae Popea de la Caransebeş (titular), mai târziu Augustin Bunea de la Blaj, profesorii Ioan Lupaş şi Silviu Dragomir de la Sibiu, preotul bucovinean Simion Florea Marian din Suceava, cunoscut pentru culegerile sale de folclor şi studiile pe care i le-a închinat.

Cu aceleaşi obiective şi în acelaşi spirit îşi desfăşurau activitatea şi o serie de societăţi culturale româneşti: **Asociaţia pentru cultura poporului român din Maramureş** (1860), **Asociaţia transilvană pentru literatura şi cultura poporului român** (Astra, 1861), în frunte cu Andrei Şaguna, **Transilvania** din Bucureşti (1867), condusă de Alexandru Papiu Ilarian; în cadrul acestora au activat mulţi ierarhi, profesori de teologie şi preoţi parohi. La acestea se adaugă şi câteva societăţi studenţeşti: **Petru Maior** din Budapesta (1862), **România Jună** din Viena (1864), care va organiza cunoscutul Congres studenţesc de la Putna, din 1871, **Iulia** din Cluj, Societăţile tinerilor teologi de la Sibiu, Blaj, Arad, Caransebeş, societăţile unor elevi români care învăţau în şcoli maghiare din Transilvania ş.a. În 1891 s-a constituit la Bucureşti **Liga pentru unitatea culturală a tuturor românilor**, care urmărea promovarea şi realizarea unităţii româneşti prin cultură. Sub îndrumrea unor cărturari de mare prestigiu — Vasile Alexandrescu Urechia, Alexandru Xenopol, Barbu Delavrancea, Alexandru Vlahuţă, Spiru Haret, George Coşbuc, Nicolae Iorga, Nicolae Filipescu, Tache Ionescu ş.a.). Liga a desfăşurat o activitate naţională-culturală apreciabilă, publicând un număr impresionant de cărţi şi broşuri care au fost difuzate şi în Transilvania precum şi în alte teritorii româneşti înstrăinte. În 1908, Nicolae Iorga întemeia **Universitatea populară** din Vălenii de Munte, devenită curând locul de întâlnire al cărturarilor şi studenţilor de pe întreg cuprinsul pământului românesc; mulţi tineri teologi ardeleni au conferenţiat acolo. Acelaşi Nicolae Iorga publica, la începutul secolului al XX-lea, cunoscutele sale lucrări închinate istoriei românilor transilvăneni: **Sate şi preoţi din Ardeal** (1902), **Istoria românilor din Ardeal şi Ungaria** (două volume, 1915), **Scrisori şi inscripţii ardelene şi maramureşene** (două volume, 1906).

În 1906, la Expoziţia jubiliară de la Bucureşti (la 40 de ani de domnie ai regelui Carol I), au participat mii de români din Transilvania, mai cu seamă ţărani, în frunte cu preoţii lor; s-au remarcat cunoscutele coruri bănăţene instruite şi dirijate de Ion Vidu. În schimb, în 1911, când s-au aniversat 50 de ani de la înfiinţarea Astrei, au fost prezenţi la Blaj cei mai de seamă reprezentanţi ai culturii româneşti de pretutindeni (Nicolae Iorga, I. L. Caragiale, George Coşbuc, Şt. O. Iosif, Octavian Goga, Sextil Puşcariu, Simion Mehedinţi, Victor Eftimiu, Aurel Vlaicu ş.a.), în frunte cu mitropoliţii Ioan Meţianu de la Sibiu şi Victor Mihali de la Blaj.

În preajma unirii. Cu prilejul hramului mânăstirii Neamţ, în anul 1914, episcopul Nicodim Munteanu de la Huşi, viitorul patriarh, adresa miilor de credincioşi prezenţi aceste cuvinte semnificative: „De sute de ani veniţi la această mânăstire ca să vă întăriţi în credinţa ortodoxă şi în

dragostea de neam. Dar ca să pătrundeţi până aici, acei din provinciile subjugate a trebuit să treceţi graniţele cu multă frică şi cu mari greutăţi. Ţineţi minte însă un lucru: nu va trece mult şi aceste blestemate hotare care ne frâng trupul nostru naţional vor cădea — şi hotărât că vor cădea — şi atunci vom alcătui o apă şi un pământ... Duceţi vestea aceasta în părţile voastre şi vestiţi tuturor că se apropie ziua mântuirii şi unirii întregului nostru neam".

Cuvintele profetice ale vlădicii Nicodim s-au împlinit curând. În vara aceluiaşi an a izbucnit primul război mondial, iar după doi ani, la 14/27 august 1916, România declara război Austro-Ungariei, urmărind eliberarea ţinuturilor româneşti intracarpatice şi realizarea unităţii noastre de stat. Dar până la ziua memorabilă de 1 Decembrie 1918, poporul român de pretutindeni a avut parte de mari suferinţe şi a trebuit să dea nenumărate jertfe de sânge, mai cu seamă în Transilvania. Ca în toate momentele mari ale istoriei noastre, clerul român s-a implicat cu toată fiinţa sa în evenimentele memorabile petrecute atunci. Se poate vorbi, ca şi în cazul Revoluţiei din 1848, de preoţi „martiri", dar şi de ierarhi şi preoţi care au contribuit direct la înfăptuirea unităţii noastre de stat.

În cursul acestei mari conflagraţii, în care România s-a implicat din august 1916, au fost mobilizaţi numeroşi preoţi ortodocşi care au însoţit trupele noastre pe câmpurile de luptă, unii dintre ei jertfindu-şi viaţa pentru libertatea şi unitatea patriei. Din nefericire, câţiva preoţi români din Transilvania, Banat şi Bucovina au fost încorporaţi în armata austro-ungară şi trimişi pe fronturile din Italia şi Galiţia. Câţiva preoţi români din Basarabia au fost încorporaţi ca preoţi militari pentru soldaţii români care luptau în armata rusă, cum a fost cazul tânărului preot-poet Alexie Mateevici (1886—1917), trimis pe frontul din Galiţia, apoi în Moldova, sfârşindu-şi viaţa răpus de tifosul exantematic.

În şedinţa Sfântului Sinod din 16 mai 1915, la propunerea mitropolitului Pimen Georgescu al Moldovei, s-au luat o serie de hotărâri cu privire la preoţii militari şi cei care urmau să fie mobilizaţi în caz de război. Pentru aceştia s-a instituit un protopop, în persoana profesorului Constantin Nazarie de la Facultatea de Teologie din Bucureşti. În noua sa calitate, a publicat, în acelaşi an, o broşură (52 de pagini), cuprinzând zece cuvântări model care puteau fi folosite de preoţii militari şi un număr de rugăciuni pentru vreme de război (preluate după o Slujbă a Te-Deum-ului, tipărită de Mânăstirea Neamţ, în 1862). Tot atunci a întocmit şi „Instrucţiunile privitoare la atribuţiile preoţilor militari". În vara anului 1916 a ţinut mai multe conferinţe cu preoţii parohi, dându-le îndrumările necesare asupra rolului pe care îl vor avea în cazul unui război. La 15 august 1916, profesorul Constantin Nazarie a fost numit şef al Serviciului religios pe lângă Marele Cartier General al Armatei Române, cu gradul de colonel. Pe aceeaşi dată a fost numit, ca ajutor al său, cu gradul de maior, preotul Vasile Pocitan, profesor de Religie în Bucureşti, mai târziu arhiereu-vicar cu numele Veniamin. Amândoi au deţinut aceste posturi până la încheierea războiului, inclusiv în campania din Ungaria din 1919.

În primul război mondial au fost mobilizați în jur de 300 de preoți de pe întreg cuprinsul vechii Românii, pentru perioade mai scurte sau mai îndelungate. Mulți dintre ei au însoțit trupele pe câmpurile de luptă, acordând asistență religioasă ostașilor, fiii lor sufletești, în caz de nevoie (slujbe, spovedanie, împărtășanie, prohodirea celor morți la datorie), îmbărbătându-i în cursul luptelor, mângâind și îngrijind pe cei răniți. Câțiva din acești preoți și-au jertfit viața pentru apărarea pământului patriei lor, pentru întregirea hotarelor ei firești. Preotul Nicolae Armășescu din Tomșani - Vâlcea, de la Regimentul 2 Vânători, a fost rănit mortal pe câmpul de luptă chiar de la începutul campaniei; a murit la Spitalul Colțea din București, fiind înmormântat cu onoruri militare în cimitirul Ghencea. Preotul Nicolae Furnică din Urziceni-Ialomița, de la Regimentul 75 Infanterie, a luptat vitejește la Turtucaia, fiind străpuns cu baionetele de ostașii armatelor inamice. Bătrânul preot Ștefan Ionescu Cazacu din Poiana-Olt, înrolat în Regimentul 3 Olt, a murit în urma rănilor primite în cursul luptelor de la Mărăști (înmormântat la 4 ianuarie 1918); osemintele sale au fost depuse în mausoleul de acolo. Preotul Constantin Buzescu din Vitănești-Olt, de la Regimentul 4 Argeș, a lăsat un interesant **„Jurnal de front"**, în care descria luptele de la Mărășești-Mărăști; a murit în primăvara anului 1919, din cauza „vărsatului negru" contactat pe front.

Câțiva preoți militari au fost luați prizonieri și deportați, ca Ion Florescu-Dâmbovița de la biserica Stejarul, profesor de Religie și duhovnic la Internatul Facultății de Teologie din București, deportat în Bulgaria, Vasile Ionescu din Groșera - Gorj, Gheorghe Jugăreanu din Mizil, Emanoil Mărculescu din Corabia, deportați în Germania și alții. O activitate tot atât de patriotică și cu adevărat preoțească au desfășurat și preoții militari din spitale (mobile, de evacuare, de contagioși) sau din trenurile sanitare, apreciați în termenii cei mai elogioși de către superiorii lor.

Toți preoții militari și-au făcut din plin datoria față de patrie și de ostașii lor, fiind unanim apreciați de comandanții armatei. Pentru faptele lor de arme, pentru modul exemplar în care au îngrijit rănițiii, mulți dintre ei au fost avansați la gradul de căpitan sau decorați cu ordinele „Avântul țării", „Serviciul credincios", „Răsplata muncii pentru Biserică" „Meritul sanitar" și „Coroana României".

Pe lângă acești preoți care au activat în mijlocul ostașilor pe câmpurile de luptă ori i-au îngrijit în spitale, nu putem trece cu vederea nici pe călugării și călugărițele noastre — mai ales din mânăstirile Moldovei —, care au lucrat cu multă abnegație, cu dăruire de sine, pentru îngrijirea soldaților răniți sau bolnavi. Un merit deosebit a revenit mitropolitului dr. Pimen al Moldovei, care a stăruit pentru înscrierea lor ca voluntari în serviciile sanitare ale armatei române și pentru pregătirea lor în vederea acestei misiuni. Mai trebuie notat că a pus la dispoziția armatei clădirile din incinta unor mânăstiri pentru adăpostirea și îngrijirea răniților și bolnavilor. La îndemnul mitropolitului, s-au înscris peste 200 de călugări și călugărițe, organizându-se astfel „Misiunea că-

lugărilor infirmieri", pusă sub conducerea arhimandritului **Teoctist Stupcanul**. Toţi şi-au făcut din plin datoria, activând în diferite spitale; cei care erau hirotoniţi preoţi funcţionau şi în calitate de confesori (duhovnici) în spitalele respective. Unii dintre ei s-au îmbolnăvit — mai ales de tifos exantematic — şi au murit la datorie.

Multe călugăriţe — îndrumate de maica Eupraxia Macri — au făcut cursurile speciale pentru infirmiere la spitalul din Târgu Neamţ, de unde au fost repartizate la spitalele din Moldova, în care au îngrijit mii de răniţi. Altele — îndrumate de maica Ana Ghenovici — au urmat cursuri speciale la Institutul surorilor de caritate din Bucureşti, fiind repartizate apoi la diferite spitale. Unele călugăriţe au făcut cursuri de infirmiere chiar în mânăstirile lor, lucrând apoi în serviciile sanitare ale armatei române. Unele din ele şi-au pierdut viaţa din cauza tifosului exantematic. Sunt semnificative cuvintele scrise mai târziu de una din aceste călugăriţe-infirmiere, maica Marina-Mina Hociotă de la Văratec, originară din Săliştea Sibiului: „Noi, călugăriţele şi călugării ne-am pus în nesiguranţa vieţii (...) pentru ţară şi am slujit cu credinţă şi am mers în război cu toată conştiinţa în ajutorul răniţilor, pentru care am muncit cu un sentiment sfânt, să le ajutăm în suferinţă (...) Ne-am împlinit datoria nu ca nişte oameni, ci ca nişte ostaşi ai Domnului şi ai ţării noastre, făcând „ascultarea" până la capăt, la terminarea războiului. Aşa să ne ajute Dumnezeu după conştiinţa cu care am slujit ţara, cu dragoste de cetăţeancă română şi de ardeleancă".

Nu putem trece cu vederea faptul că un preot de excepţie al vremii, Grigorie Popescu-Breasta din Craiova, a fost încredinţat, în 1917, cu transportarea capului domnitorului Mihai Viteazu de la mânăstirea Dealu, tocmai la Kerson, în Rusia, pentru a fi salvat de o posibilă profanare din partea trupelor de ocupaţie. Capul a fost readus în ţară după încheierea războiului.

În afară de aceşti preoţi de mir şi călugări aflaţi în serviciul activ al armatei române, cei din teritoriile ocupate vremelnic au îndurat alte suferinţe. Aproximativ 20 de preoţi şi-au pierdut viaţa, fie împuşcaţi de soldaţi din armata austro-ungară, fie în urma schingiuirilor îndurate, fie în lagărele din Germania în care au fost deportaţi. Sute de preoţi au fost bătuţi, anchetaţi, jefuiţi de bunurile lor materiale ori alungaţi din parohii.

Aproximativ 20 de preoţi din judeţele Tulcea, Constanţa şi Ialomiţa au fost împuşcaţi — ori au murit în urma suferinţelor îndurate — de către soldaţi din armata bulgară de ocupaţie. Câţiva preoţi şi călugări de aici au fost deportaţi în sudul Bulgariei, alţii jefuiţi sau alungaţi din parohii.

Într-o altă parte a pământului românesc, în Bucovina, mai mulţi preoţi au fost închişi în lagărul de la Thalerhof, lângă Graz; câţiva dintre ei au murit acolo din cauza condiţiilor inumane de viaţă, iar Gheorghe Piţu din Cosmin a fost ucis. Mitropolitul Bucovinei Vladimir Repta a fost nevoit să se refugieze la Viena în cursul războiului (unde a dus şi moaştele Sfântului Ioan cel Nou de la Suceava); autorităţile de stat habsburgice i-au cerut demisia în câteva rânduri, dar a refuzat să o dea.

Intrarea României în război alături de Puterile Antantei a determinat autoritățile maghiare să declanșeze o puternică acțiune de reprimare a oricăror manifestări cu caracter românesc din Transilvania. Acțiunea lor s-a îndreptat în primul rând împotriva intelectualilor, mai cu seamă a preoților, îndrumătorii satelor românești de atunci. Aproximativ 150 de preoți români — fie ortodocși, fie uniți — au fost arestați, judecați și aruncați în închisorile din Cluj, Târgu Mureș, Odorhei, Oradea, Timișoara, Caransebeș, Seghedin și altele. Câțiva au fost condamnați la moarte, dar cei mai mulți la închisoare, sub acuzația de „trădare de patrie" (maghiară!) sau de „spionaj în favoarea României".

Reținem câteva nume de astfel de preoți: Coman Baca din Poplaca și Ioan Coman din Sita Buzăului - Brașov, condamnați la moarte prin spânzurătoare (sentința n-a fost, însă, executată), Teofil Păcurariu din Nandru Vale - Hunedoara (12 ani temniță grea, redusă la cinci ani), Mihail Ganea din Veneția de Jos - Făgăraș (opt ani și șase luni), toți decedați la scurt timp după eliberare, Nicolae Munteanu și Iosif Cațavei din Lisa - Făgăraș (patru ani, amândoi morți în închisoare), Nicolae Vlad din Șelimbăr - Sibiu (zece ani), Lazăr Popa din Șinca Nouă - Făgăraș (opt ani, reduși la trei), Ioan Capătă din Șona - Făgăraș (cinci ani), Ioan Modroiu din Vama Buzăului - Brașov (patru ani), Ioan Bogdan din Zizin - Brașov (patru ani), Ioan Nan din Sânpetru - Brașov (trei ani), Gheorghe Heagovici din Întorsura Buzăului - Covasna (trei ani) și alții. Toți au executat numai o parte din pedeapsă — mai ales în închisoarea din Cluj — fiind eliberați în urma evenimentelor din toamna anului 1918.

Alți peste 220 de preoți au fost deportați în județul Șopron, regiunea cea mai îndepărtată din Ungaria de vest. Acolo au trăit în cea mai neagră mizerie, având domiciliul forțat fie în orașul Șopron, fie în satele județului. De pildă, protopopul dr. Ioan Lupaș din Săliște (încă de atunci membru al Academiei Române), a fost deportat la Ruszt (15 august — 13 octombrie 1916), apoi cu domiciliul forțat în Budapesta până la 6 august 1917. Un număr mai mic au fost deportați în localitatea Zombor, în nordul Serbiei (între ei, și preotul Trandafir Scorobeț din Roșia, județul Sibiu, viitorul arhiereu Teodor Rășinăreanu). Este interesant de notat că au fost deportate și câteva preotese și chiar copiii minori ai unor preoți. Dintre preotese reținem doar două nume: văduva preotului Iosif Goga din Rășinari, Aurelia, deportată la Ruszt, în județul Șopron, singura ei vină fiind aceea că era mama „poetului pătimirii noastre" Octavian Goga, care militase atât de mult pentru intrarea României în război în vederea realizării unității noastre de stat; tot din Rășinari era și preoteasa Elvira Cioran, refugiată pentru câteva luni în vechea Românie odată cu armata română împreună cu cei trei copii, între care și viitorul filosof Emil, după care a fost arestată și reținută peste trei luni în închisorile din Sibiu și Cluj.

După retragerea trupelor românești din Transilvania, în septembrie 1916, peste o sută de preoți din părțile Sibiului, Făgărașului și Brașovului au fost nevoiți să plece împreună cu acestea în vechea Românie de teama unor represalii din partea autorităților maghiare. Unii dintre ei au fost numiți preoți în diferite parohii din Moldova ori s-au înrolat

în armata română; alţii au ajuns până în Ucraina, de unde s-au reîntors în parohiile lor abia după încheierea războiului (între cei refugiaţi se număra şi preotul Ion Agârbiceanu din Orlat - Sibiu, cunoscut încă de atunci ca scriitor).

Nu trebuie trecut cu vederea nici Institutul teologic-pedagogic din Sibiu, şcoală cu vechi tradiţii spirituale româneşti. Îndată după ce trupele româneşti au trecut Carpaţii, autorităţile maghiare au decis ca atât Consistoriul eparhial din Sibiu, cât şi Capitlul din Blaj să fie transferate la Oradea. Pe lângă Consistoriu (cu bătrânul vicar, arhimandritul Dr. Ilarion Puşcariu şi „asesorii", Nicolae Ivan, viitorul episcop de Cluj, Matei Voileanu, George Proca şi Lazăr Triteanu, viitorul episcop Lucian de la Roman, secretarul Octavian Costea), au fost mutaţi la Oradea şi profesorii cu studenţii secţiei „teologice" a Institutului sibian (cea „pedagogică" fiind transferată la Arad), cu toate cadrele didactice. Toţi asesorii şi profesorii sibieni, unii împreună cu familiile, în total 23 de persoane, au fost transportaţi la Oradea într-un vagon de vite. Călătoria a durat patru zile şi patru nopţi (numai în Vinţu de Jos au stat 19 ore!); un alt „tren special" (cum scria presa maghiară) cu profesori şi preoţi sibieni, a sosit la Oradea trei zile mai târziu. Între profesori se numărau: arhimandritul-director Eusebiu Roşca, Vasile Stan, Nicolae Bălan, Pavel Roşca, Romulus Cândea şi Timotei Popovici. Dintre ceilalţi profesori, Silviu Dragomir, Ascaniu Crişan şi Victor Păcală erau la Arad cu „secţia pedagogică", Ioan Oţoiu refugiat în vechea Românie, iar Aurel Crăciunescu era mobilizat ca preot militar în armata habsburgică. Studenţii teologi au urmat cursurile anului şcolar 1916—1917 la Oradea, iar „pedagogii" la Arad. Este adevărat că majoritatea pedagogilor sibieni au fost încorporaţi în armata austro-ungară şi trimişi pe diferite fronturi. Dintre „teologi", trei au fost deportaţi în judeţul Şopron (se pare la Borisfalva): Nicolae Şomeriu (viitor profesor de istorie), Ioan Pop (amândoi în anul III) şi Emil Pop din anul II (viitor botanist, prof. la Universitate din Cluj şi academician). Li s-a permis să se întoarcă la Oradea să-şi continue studiile abia în 1917. Alţi câţiva teologi sibieni au plecat cu trupele române dincolo de Carpaţi. Merită să fie reţinute numele lui Nicolae Colan din Araci - Covasna, viitorul academician şi mitropolit al Ardealului, Andrei Oţetea din Sibiel, viitorul istoric şi academician. Abia la 1 iulie 1917 autorităţile de stat au aprobat reîntoarcerea Consistoriului şi a Institutului teologic la Sibiu, deşi era totul pregătit pentru această acţiune încă de la sfârşitul lunii decembrie 1916. Din toamna anului 1916 până în ianuarie 1918 clădirea Institutului teologic-pedagogic a fost transformată în spital militar.

O nouă suferinţă asupra românilor din părţile de vest ale Transilvaniei, mai ales în Arad, Bihor şi Sătmar, s-a ivit odată cu destrămarea imperiului austro-ungar şi după izbucnirea „revoluţiei" bolşevice din Ungaria, condusă de Bela Kun. Este semnificativ masacrul care s-a petrecut la Beliş, în Munţii Gilăului (jud. Cluj), unde, la instigarea armeanului maghiarizat Urmanczy Janos, un detaşament special a ucis 45 de ţărani (bărbaţi, femei, tineri şi bătrâni) din localitatea respectivă, la care se adăugau şi alţii din satele vecine. În ianuarie 1919 a avut loc un nou masacru la Ciucea.

În aceeași perioadă a destrămării monarhiei bicefale și a bolșevizării resturilor armatei maghiare și secuiești, au fost uciși șase preoți români și doi teologi, ale căror nume trebuie înscrise pentru totdeauna în cartea martirajului românesc: Ioan Opriș din Cristiș (azi Oprișani - Turda), Cornel Leucuția și Cornel Popescu din Șimand - Arad, Augustin Târziu din Chereluș - Arad, Mihai Dănilă din Dijir - Bihor, Isidor Silaghi din Bicău - Satu Mare, Corneliu Gavriș din Voinești - Satu Mare și absolvenții de teologie Atanasie Conciatu din Deta - Timiș și Ioan Vasile Filip, un bihorean împușcat în Marghita.

Unitatea statală. După doi ani de război și suferințe au urmat și clipe de bucurie și înălțare sufletească pentru românii de pretutindeni, prin realizarea unirii Transilvaniei, Basarabiei și Bucovinei cu „țara mamă". La pregătirea acestui act memorabil din istoria țării noastre, Biserica strămoșească de pe întreg cuprinsul spațiului etnic românesc și-a avut partea ei de contribuție. Vom sublinia doar câteva aspecte din aportul slujitorilor Bisericii. Prima provincie românească care s-a unit cu țara-mamă a fost Basarabia, prin actul de unire votat de Sfatul Țării la Chișinău, la 27 martie/9 aprilie 1918 (cu 86 voturi pentru, 3 contra, 36 abțineri, 13 deputați fiind absenți). Teritoriul românesc dintre Prut și Nistru revenea la țara din care a fost desprins, prin forță și trădare, de o putere străină de neamul și sufletul românesc, cu 106 ani în urmă. Realizarea acestui act memorabil s-a datorat în primul rând, marilor cărturari și patrioți Pantelimon Halippa, Ion Inculeț, Ion Pelivan (toți trei absolvenți ai Seminarului din Chișinău și ai unor Universități rusești), Daniel Ciugureanu, Vasile Stroescu, Ștefan Ciobanu, Paul Gore, Anton Crihan (+ 1993, în USA, la 100 de ani, înmormântat la Chișinău) și alții. Alături de ei se aflau și slujitori ai Bisericii, ca arhimandriții **Gurie Grosu,** viitorul mitropolit al Basarabiei, și **Dionisie Erhan,** viitorul episcop de Ismail, preoții **Alexandru Baltaga** din Călărași - Lăpușna (mort în 1941, în deportare sovietică), **Andrei Murafa** și alții. La aceștia se adaugă profesorul și ziaristul **Grigore Constantinescu**, originar din Iași, absolvent al Academiei teologice din Kiev, mulți ani profesor de Limba română la Seminarul din Chișinău și îndrumător al presei românești din Basarabia (de pildă, revista bisericească **Luminatorul),** militant pentru „romanizarea" culturii românești de acolo; teologul și pedagogul ardelean **Onisifor Ghibu,** care a organizat cursuri de Limba română la Chișinău, în 1917—1918 și a inițiat, tot acolo, trei periodice românești (**Ardealul, România Nouă și Școala moldovenească),** militând — prin toate acestea — pentru redeșteptarea conștiinței naționale a românilor din Basarabia și, în final, pentru unirea ei cu România.

O altă „țară" românească, Bucovina, răpită de Imperiul habsburgic încă din 1775, își proclama unirea cu țara-mamă la Cernăuți, în ziua de 28 noiembrie 1918, de către reprezentanții populației de acolo, sub președinția preotului Dionisie Bejan.

În Transilvania, cunoscutul luptător pentru drepturile poporului român, preotul **Vasile Lucaciu,** a trecut în țara-mamă, împreună cu Octavian Goga încă din 1914, desfășurând o largă acțiune pentru intrarea României în război, alături de Antantă. Tot atunci a fost ales președinte al

Ligii culturale de la București. În 1917 a fost trimis de Guvernul român, împreună cu preotul-ziarist **Ioan Moța** din Orăștie și cu ziaristul **Vasile Stoica**, în America (prin Siberia), pentru a prezenta forurilor politice de acolo revendicările românești. Din America a venit singur la Paris, în același scop. **Onisifor Ghibu**, fost inspector al școlilor din Arhiepiscopia Sibiului și un timp profesor la Institutul tologic-pedagogic din Sibiu, a trecut munții tot în 1914, unde a fondat, alături de alți doi cărturari ardeleni, revista săptămânală **Tribuna**, la București, militând în paginile ei pentru intrarea României în război în vederea eliberării Transilvaniei.

La 18/31 octombrie 1918 s-a constituit Consiliul Național Român Central cu sediul la Arad, un rol de seamă în cadrul acestuia revenindu-i lui **Vasile Goldiș**, pe atunci secretarul Episcopiei Aradului. Pe baza directivelor acestui Consiliu, au fost convocate numeroase adunări populare în orașele și satele românești din Transilvania, Banat, Crișana și Maramureș, care au ales apoi Consilii naționale județene, orășenești sau comunale, precum și Gărzi naționale românești, în vederea menținerii ordinei publice și a apărării poporului, împotriva celor care ar fi încercat să-l împiedice în afirmarea voinței sale de libertate și unitate națională. În cadrul acestor adunări s-au adoptat memorii și moțiuni cu mii de semnături, prin care se cerea unirea Transilvaniei cu România.

Slujitorii Bisericii (episcopi, vicari, consilieri și canonici, profesori de teologie, protopopi și preoți parohi) au luat parte activă la lupta pentru unitate statală, ajutând la formarea și funcționarea consiliilor și gărzilor naționale locale. De pildă, la Sibiu au activat profesorii de teologie **Nicolae Bălan** și **Silviu Dragomir**, la Blaj, vicarul **Vasile Suciu** (viitorul mitropolit), cu profesorii **Alexandru Borza** și **Alexandru Ciura**, la Caransebeș episcopul **Miron Cristea**, protopopul **Andrei Ghidiu**, profesorul de teologie **Petru Barbu**, la Oradea vicarul **Roman Ciorogariu** (viitorul episcop de aici) și mulți alții.

Propaganda națională era sprijinită și de periodicele bisericești ale vremii: **Telegraful Român** de la Sibiu, **Biserica și Școala** de la Arad, **Foaia Diecezană** de la Caransebeș, **Unirea** de la Blaj, la care se adaugă acum și **Gazeta Poporului** de la Sibiu, redactată de profesorii de teologie Nicolae Bălan și Silviu Dragomir și de catehetul Ioan Broșu.

La 21 noiembrie 1918, cei cinci episcopi români din Ardeal (scaunele mitropolitane de la Sibiu și Blaj fiind vacante), Ioan Papp de la Arad, Miron Cristea de la Caransebeș, Dimitrie Radu de la Oradea, Iuliu Hossu de la Gherla și Valeriu Traian Frențiu de la Lugoj, au dat publicității o „declarație de adeziune" față de Consiliul Național Român Central, pe care îl recunoșteau drept singurul conducător politic al națiunii române. Actul semnat de ierarhii ardeleni era deosebit de semnificativ și a avut un larg ecou în rândul clerului și al credincioșilor.

Pe baza directivelor Consiliului Național Român Central, la 14 noiembrie 1918 au fost trimiși într-o misiune la Iași, unde erau refugiate autoritățile de stat din vechea Românie, profesorul **Nicolae Bălan** de la Institutul teologic-pedagogic din Sibiu și căpitanul **Victor Precup**. Profe-

sorul Bălan a fost primit de regele Ferdinand, generalul Constantin Coandă, preşedintele Consiliului de Miniştri, generalul Constantin Prezan, şeful Marelui Stat Major al Armatei, Ion I.C. Brătianu, Nicolae Iorga şi alţi oameni politici, miniştrii Angliei, Franţei şi Statelor Unite, informându-i asupra situaţiei existente atunci în Transilvania. Într-o scrisoare trimisă de la Iaşi lui Vasile Goldiş, îi recomanda să întrerupă imediat orice tratative cu Guvernul maghiar din Budapesta şi „în timpul cel mai scurt posibil, într-o adunare ce se va ţine oriunde, dar mai bine la Alba Iulia, şi la care să participe mulţime cât mai mare şi reprezentanţii consiliilor locale de pretutindeni, proclamaţi alipirea necondiţionată la România, înainte de intrarea trupelor româneşti în Transilvania". După câteva zile, a avut o întrevedere, la Giurgiu, cu generalul francez Berthelot, comandantul armatei franceze de la Dunăre.

La Adunarea naţională de la 1 Decembrie 1918 de la Alba Iulia, Biserica românească - ortodoxă şi unită - a fost reprezentată, în primul rând, prin delegaţii de drept: cei cinci episcopi în funcţiune (doi ortodocşi şi trei uniţi), patru vicari, zece delegaţi ai Consistoriilor ortodoxe şi ai Capitlurilor unite, 129 de protopopi, câte un reprezentant ai Institutelor teologice-pedagogice şi câte doi reprezentanţi ai studenţilor de la fiecare Institut teologic. A fost reprezentată apoi şi prin numeroşi preoţi şi învăţători confesionali, aleşi ca delegaţi oficiali în circumscripţiile lor electorale.

În dimineaţa acelei memorabile zile de 1 Decembrie 1918, s-a săvârşit Sfânta Liturghie şi un Te-Deum în cele două biserici româneşti din Alba Iulia, la biserica ortodoxă răspunsurile fiind date de un grup de teologi sibieni, dirijaţi de profesorul Timotei Popovici. La ora 10 s-a reunit Marea Adunare Naţională Constituantă, la care au luat parte cei 1228 de deputaţi şi delegaţi oficiali. În biroul Adunării au fost aleşi trei preşedinţi — **George Pop de Băseşti** cu episcopii **Ioan Papp** de la Arad şi **Dimitrie Radu** de la Oradea — trei vicepreşedinţi şi nouă secretari. După cum se ştie, raportul principal a fost prezentat de Vasile Goldiş, care a citit apoi şi istorica **Declaraţie de unire cu ţara mamă.** Între cei care au luat cuvântul pe „Câmpul lui Horea" s-au numărat şi câţiva slujitori ai Bisericii.

În Marele Sfat Naţional, format din 212 membri, în afară de episcopi au mai fost aleşi şi o seamă de profesori de teologie, protopopi şi preoţi. Acesta a ales apoi Consiliul Dirigent, ca guvern provizoriu al Transilvaniei, cu sediul la Sibiu, din care făcea parte şi preotul **Vasile Lucaciu.**

La 14 decembrie 1918, o delegaţie a Marelui Sfat Naţional, formată din **Vasile Goldiş, Alexandru Vaida-Voievod** şi episcopii **Miron Cristea** de la Caransebeş şi **Iuliu Hossu** de la Gherla, au prezentat actul unirii Transilvaniei cu România, la Bucureşti. Se încheia astfel lupta de veacuri a poporului român pentru libertate şi independenţă naţională, pentru unitate statală, deschizându-se o etapă nouă în istoria românilor de pretutindeni, din nefericire de prea scurtă durată.

Unirea de la 1 Decembrie 1918 a avut urmări benefice nu numai pentru Statul Național Român Unitar, ci și pentru Biserică. La 18/31 decembrie 1919 în scaunul vacant de mitropolit primat al României, a fost ales episcopul **Miron Cristea** de la Caransebeș (fost mulți ani secretar și consilier arhiepiscopesc la Sibiu), care, în 1925, a devenit primul patriarh al României. Tot în 1925 a intrat în vigoare noul Statut de organizare al Bisericii Ortodoxe Române, care a pus bazele unei organizări bisericești unitare, ale cărei principii sunt în vigoare și astăzi.

Acum, la împlinirea a 80 de ani de la Marea Unire, să ne amintim cu venerație și recunoștință de toți făuritorii ei, știuți și neștiuți, cu hotărârea de a le urma exemplul de dăruire pentru neam și pentru țară!

Pr. Prof. Dr. MIRCEA PĂCURARIU

PREDICĂ LA DUMINICA A XX-A DUPĂ RUSALII
(Învierea fiului văduvei din Nain)

Iubiţi credincioşi,

În pericopa Evangheliei de astăzi ni se relatează minunea readucerii la viaţă a fiului văduvei din Nain — aşezare situată în apropierea muntelui Taborului —. Evanghelistul Luca ne zugrăveşte un tablou extrem de dureros, cel mai tragic din viaţa unei familii, moartea unicului fiu al une femei văduve — care-şi pierde astfel singura mângâiere, sprijinul şi nădejdea bătrâneţelor ei. În vremea aceea, pe când intra Iisus în cetatea Nain, însoţit fiind de apostolii Săi a întâlnit un convoi de înmormântare, care ducea la groapă pe unicul copil al unei văduve sfâşiate de durere.

În faţa acestui convoi trist apare Domnul nostru Iisus Hristos. S-a întâlnit atunci pe acel drum moartea cu viaţa; — moartea biruitoare până aci cu Biruitorul ei. Au stat faţă în faţă, durerea nesfârşită a unei mame cu Cel ce a venit în lume să alunge toată durerea şi lacrimile de pe faţa oamenilor.

Profund mişcat de atâta suferinţă şi durere a rugat să se oprească convoiul şi îndreptându-se spre îndurerata mamă i-a zis: „Nu mai plânge". Apoi s-a apropiat de sicriu, a pus mâna pe cel mort şi i-a zis: „Tinere, ţie îţi zic scoală-te", şi luându-l duios de mână l-a dat maicii sale, spre uimirea tuturor celor prezenţi, care cuprinşi de teamă au început să dea slavă lui Dumnezeu. Chiar dacă -noi- n-am fost prezenţi avem multe de învăţat de la această minune, deoarece numai la auzirea ei simţim parcă un anumit fior ce ne pătrunde şi se revarsă în inima noastră ca o forţă nouă, ca o nădejde tare căci Domnul este cu noi în toate clipele vieţii noastre.

Iubiţi credincioşi, fiecare din noi am avut sau avem dureri, supărări sau necazuri, fie ele trupeşti, fie sufleteşti. Ele apar inerent şi ne însoţesc paşii, pretutindeni, pe toate cărările vieţii noastre şi oricât ne-am strădui nu le putem înlătura pe toate şi în mod definitiv.

Uneori sunt dureri care vin de la oameni şi sunt izvorâte din răutatea lor; alteori, noi înşine suntem cauza lor, aşa încât nu e de mirare să auzim din când în când cuvintele vreunui disperat: „— Cât de nenorocit şi nefericit sunt în această viaţă". Dar, cu mult mai mare este durerea pentru acela care trăieşte în singurătate, care în afară de Dumnezeu nu are pe nimeni să-l înţeleagă, să-l ajute şi să-l mângâie.

Dacă am sta să privim viața numai sub acest aspect apăsător al durerilor, am putea spune că omul este una din ființele cele mai chinuite din lume, am putea să ne îndoim chiar de chemarea și destinul lui major pe acest pământ. Să nu uităm însă că durerile și necazurile pot fi depășite și pot fi înlăturate, chiar dacă nu de tot, atunci când simți că se află cineva lângă tine, simți parcă o ușurare dar și o anumită siguranță și nădejde de mai bine. Sunt însă în viață unele momente grele și clipe de amară durere în care oamenii nu ne pot ajuta.

Fără nici o îndoială, cea mai mare și mai cumplită durere este aceea pe care o aduce moartea. În această împrejurare cuvintele și ajutorul oamenilor este neputincios, este foarte palid. Dar în aceste momente disperate există totuși cineva care ne poate ajuta: — este Domnul nostru Iisus Hristos —. El se apropie de noi în aceste apăsătoare clipe de durere, așa cum s-a apropiat și de sicriul care ducea la groapă pe tânărul din Nain. El este Fiul lui Dumnezeu, care din iubire față de om S-a făcut și El om, ca să ridice toată povara care apasă inerent viața noastră de zi cu zi. El n-a venit numai ca să mângâie pe mama celui ce se îndrepta spre mormânt, ci a venit ca să ne scoată și pe noi din mormântul atâtor păcate și dureri în care am căzut și cădem atât de des și zilnic. El se apropie de noi, călătorește cu noi, chiar când nu ne dăm seama și ne ajută să ieșim biruitori asupra păcatului și asupra tuturor încercărilor de viață.

Iisus Hristos este fratele nostru mai mare, care ne întinde de multe ori, în chip nevăzut dar real, mâna Sa cea dumnezeiască. În asemenea clipe de grea cumpănă, El ne șoptește și ne îmbărbătează: „Nu plângeți, nu vă temeți și nu descurajați, credeți cu tărie că Eu cu voi sunt în toate zilele, până la sfârșitul veacurilor. De altfel, prin întreaga Sa lucrare pe pământ, Mântuitorul ne-a adus, prin iubire, raza mângâierii, bucuriei și îmbărbătării. Punctul culminant este Învierea — prin care El a biruit moartea. Desigur, moartea trupească își urmează cursul ei firesc, dar ea nu poate lua din făptura noastră decât ceea ce este vremelnic. De aceea, înainte de a da pământului ceea ce este al său, noi dăm lui Dumnezeu sufletul nemuritor și veșnic.

Noi știm că dintru început am fost creați după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, înzestrați cu suflet nemuritor, dar păcătuind, am devenit muritori cu trupul, care se va întoarce în pământul din care a fost alcătuit. Și astfel, moartea nu ia decât ce este al său din făptura noastră omenească. Sufletul nostru rămâne nemuritor și dacă el este mai aproape de Dumnezeu prin trăire, împlinind voia lui Dumnezeu, moartea devine un fenomen cu puteri limitate și prilej de întoarcere acasă, la Tatăl nostru cel ceresc. Din cauza prea multor griji și păcate, căutând fericirea pe căi greșite, ajungem de multe ori în situația de a uita cu desăvârșire de nemurirea sufletului nostru. Dar, spre fericirea noastră, la plinirea vremii a venit în lume Fiul lui Dumnezeu. El a trezit în noi simțul nemuririi și ne-a arătat calea care duce la viața veșnică. De la El avem divina asigurare: „Cel ce crede în Mine, de va și muri, viu va fi în veci“.

Odată cu venirea Sa în lume, Mântuitorul s-a arătat Stăpân al vieții dar și biruitor al morții. A înviat pe fiica lui Iair, pe tânărul din Nain, pe Lazăr cel mort de patru zile și a înviat El însuși din mormânt.

De la Învierea Domnului am învățat cu toții și ne-am luminat conștiința nemuririi. De atunci încoace suntem deplin încredințați că, noi oamenii am fost făcuți spre viață și nu spre moarte. De la înviere, noi nu mai plângem pe cei adormiți ca și cei ce n-au nădejde. Am fost și rămânem încredințați, că, mormântul este numai un locaș vremelnic al trupului. Iisus Hristos ne-a adus marele dar și binecuvântarea de a fi biruitori asupra păcatului, și astfel moartea cea veșnică nu mai are putere asupra noastră. El, prin întruparea și învierea Sa a liniștit și întărit întreaga omenire, deoarece a dezlegat definitiv taina morții și a înlăturat definitiv teama și deznădejdea noastră în fața ei.

Afirmăm cu tărie că nimeni până la Hristos și nici după aceea n-a putut arunca o lumină mai puternică peste întunericul morții. Orice creștin adevărat este omul vieții. El, în mod conștient, iubește și prețuiește pe oricine aduce în lume un bine, un spor vieții și nu e de partea celor ce aduc, pe orice căi, moartea și distrugerea. Noi credem cu tărie în purtarea de grijă a lui Dumnezeu și credem neclintiți în nemurire.

Din această neclintită credință a nemuririi ne tragem noi seva optimismului și încrederea în viață. Dincolo de culmea durerilor și încercărilor se ivește zarea luminii, iar dincolo de crucea suferințelor se află lumina învierii. Niciodată nu suntem singuri, întrucât Domnul ne iese întru întâmpinare, călătorește cu noi și ne ajută să ieșim biruitori asupra durerii.

Iubiți credincioși, există multe puteri și mijloace prin care omul a ajuns să domolească, să aline și chiar să stingă focul suferințelor. Noi înșine ne putem ajuta ori bucura de ajutorul semenilor în clipele grele ale vieții. Dar, să nu uităm că Cel ce ne ajută și este mereu cu noi este însuși Domnul nostru Iisus Hristos.

Dumnezeu este pretutindeni, dar nicăieri ca în Sf. Biserică nu simțim mai aproape de noi pe Dumnezeu. De multe ori venim aici împovărați de griji și necazuri, copleșiți de ispite și păcate, cu inimile răvășite de durere așteptând să primim mângâierea de care avem nevoie.

Aici, în Casa Domnului ÎL simțim mai aproape pe Hristos, care, asemeni unui părinte bun, ne iese în întâmpinare și ne spune tainic: „Fiule, ție-ți zic, scoală-te din mormântul păcatelor tale și mergi pe calea luminoasă a vieții celei adevărate".

Doamne, Iisuse Hristoase, Cel ce odinioară ai mângâiat și ai umplut de bucurie inima îndurerată a văduvei din Nain, înviind pe fiul ei, Te rugăm apropie-Te și de noi în acest ceas de caldă rugăciune, îndreptează viața noastră pe calea cea bună și învrednicește-ne să fim și noi fericiți părtași la viața cea adevărată, viața cea veșnică.

AMIN!

Preot MIHAIL RUSU

PREDICĂ LA DUMINICA A XXIV-A DUPĂ RUSALII
(Învierea fiicei lui Iair)

„Dar El, apucând-o de mână, a strigat zicând: Copilă, scoală-te“ (Luca, 8, 54).

Iubiți credincioși,

Cu patru săptămâni în urmă s-a citit pericopa evanghelică în care era prezentată o primă înviere din morți, săvârșită de Mântuitorul, a fiului unei femei văduve din localitatea Nain. Iată că pericopa evanghelică de astăzi ne înfățișează două dintre cele mai impresionante minuni săvârșite de Mântuitorul Iisus Hristos: vindecarea unei femei bolnave și învierea unei tinere, ambele fiind prezentate de Sfinții Evangheliști Matei (9, 20-26), dar mai pe larg de Marcu (5, 22-43) și Luca (8, 41-56). Minunile respective au avut loc după vindecarea unui demonizat din ținutul gherghesenilor, pe când se îndrepta spre Capernaum. Era întâmpinat cu bucurie și împresurat, ca de obicei, de mulțimi nesfârșite de oameni care voiau să-i audă cuvântul și să-i ceară vindecare de suferințele lor trupești sau sufletești.

Spre surprinderea tuturor, a venit la el, căzându-I la picioare, „mai-marele sinagogii, al cărui nume era Iair“. Acesta avea o singură fiică, în jur de 12 ani, care era pe moarte, fapt care-l determină să ceară ajutorul lui Iisus. Era ceva cu totul neobișnuit, căci majoritatea cărturarilor și fariseilor priveau cu neîncredere toată învățătura și lucrarea mântuitoare a lui Iisus Hristos. Mai-marele sinagogii nu numai că nu-L privește cu neîncredere pe Mântuitorul, ci, dimpotrivă, Îi recunoaște puterea supranaturală de a reda oamenilor sănătatea, Îl socotește un părinte și un virtual binefăcător al familiei sale. El trece peste prejudecăți și peste aversiunea unora dintre confrații lui față de Iisus și se comportă ca un tată, ca un părinte adevărat, care își iubește fiica pe care o dorește sănătoasă și plină de viață. Mântuitorul îi apreciază aceste calități, îi simte durerea de părinte și pornește spre casa lui.

Dar până să ajungă acolo se petrece o altă minune. O femeie oarecare, al cărei nume nu-l cunoaștem, care suferea de 12 ani de scurgere de sânge „și-și cheltuise toată averea cu doctorii“, fără să fie vindecată, „s-a atins de poala hainei lui și îndată s-a oprit scurgerea sângelui“ (Luca 8, 44). Iisus simte îndată că s-a atins cineva de El, deși împresurat de mulțimi, și întreabă cine a făcut acest lucru. Atunci femeia respectivă vine și cade înaintea lui Iisus și mărturisește în fața tuturor din ce pricină s-a atins de El, dar în același timp mărturisește că s-a vindecat de

îndată (Luca 8, 47; Mc. 5, 33-34). Femeia s-a învrednicit nu numai de vindecare, ci aude şi cunoscutele cuvinte de întărire şi încurajare pe care Mântuitorul le adresa şi altora în împrejurări asemănătoare: „Credinţa ta te-a mântuit. Mergi în pace" (Luca, 8, 48). Parcă ar fi un adevărat verdict, că numai prin credinţă putem beneficia de vindecare din partea Mântuitorului!

Pe când Iisus rostea aceste cuvinte, a venit cineva din partea familiei lui Iair ca să-L înştiinţeze că i-a murit fiica, şi, ca atare, nu mai este necesară prezenţa lui Iisus în casa lui. Dar Iisus, auzind acest anunţ, i-a zis lui Iair: „Nu te teme; tu crede numai şi ea se va mântui" (Luca 8, 50). Şi ajungând la casa lui Iair, i-a încurajat pe cei care o tânguiau — lucru firesc în asemenea situaţii — spunându-le: „N-a murit, ci doarme!" Apoi, în prezenţa apostolilor Petru, Ioan şi Iacob şi a părinţilor fetei, a apucat-o de mână, adresându-i cuvintele: „Copilă, scoală-te!". Iar fata a înviat şi Iisus le-a poruncit părinţilor, care „au rămas încremeniţi", să-i dea de mâncare şi să nu mai spună nimănui ce s-a întâmplat (cf. Luca, 8, 54-56).

Sfintele Evanghelii nu ne mai dau alte amănunte legate de învierea fiicei lui Iair, dar putem fi convinşi că vestea s-a răspândit în toate părţile Ţării Sfinte şi că încrederea în Iisus a sporit. Nu ştim ce s-a mai întâmplat cu Iair, mai-marele sinagogii. Ar fi trebuit, în semn de recunoştinţă, să creadă şi el în Hristos, aşa cum au făcut Nicodim şi Iosif din Arimateea. Nu ştim ce s-a ales cu fiica lui. Va fi venit oare la Hristos care a redat-o la viaţă? Sunt întrebări la care Sfintele Evanghelii şi tradiţia creştină nu dau nici un răspuns.

Iubiţi credincioşi,

Din pericopa evanghelică de azi se pot desprinde mai multe învăţături. De pildă, credinţa femeii bolnave de scurgere de sânge, ca şi cea a lui Iair, ar putea fi date ca exemplu vrednic de urmat pentru mulţi dintre noi. Sfinţii Evanghelişti Marcu şi Luca fac precizarea că femeia respectivă „îşi cheltuise toată averea cu doctorii şi de nici unul nu putuse fi vindecată" (Luca, 8, 43), „ci mai mult mergând înspre rău" (Mc. 5, 26). Lucrurile se petrec la fel şi astăzi. Fiecare dintre noi, în cazul unor suferinţe trupeşti, face apel la cei mai buni medici, dar uităm că medicul suprem, medicul care nu greşeşte niciodată diagnosticul, este Iisus Hristos, Căruia trebuie să-i cerem smeriţi iertare de păcate şi milă faţă de suferinţa noastră.

În cazul lui Iair, ar trebui să punem în lumină şi dragostea lui faţă de propria sa fiică. De altfel, cei mai mulţi dintre noi procedăm la fel: suntem în stare să cheltuim tot ce am agonisit pentru propriul nostru copil ca să-şi recapete sănătatea şi ca să-l redăm societăţii care s-ar putea bucura, în viitor, de munca lui pusă în slujba semenilor. Iair trebuie să fie un exemplu pentru noi cel puţin din două motive: în primul rând pentru încrederea totală pe care a avut-o în Iisus Hristos, pentru convingerea lui că El nu este un om oarecare, ci este Dumnezeul cel adevărat, singurul în stare să-i salveze copila. În al doilea rând, el poate

fi dat ca exemplu de părinte cu dragoste față de propriul copil, de părinte care a știut să înlăture prejudecățile clasei sociale din care făcea parte și să vină smerit și în genunchi în fața Mântuitorului, rugându-L să-i vindece fiica. Ni se pare firesc să fi făcut așa, căci aceasta este prima îndatorire a unui tată adevărat, a unui tată care își pune sufletul pentru propriul copil, care este în stare să-și dea viața pentru el.

Dar, iubiți credincioși, din nefericire astăzi întâlnim de atâtea ori situații diametral opuse. De atâtea ori posturile de televiziune oferă informații incredibile, de-a dreptul revoltătoare, de părinți care nu se ocupă de educația propriilor copii, de părinți — și mai cu seamă de mame — care își abandonează copiii, ori îi încredințează unor instituții de stat pentru creștere și educare, de părinți care nici nu mai merită acest nume, pentru că își obligă fiicele să săvârșească fapte de rușine ori le săvârșesc ei înșiși, marcându-le astfel pentru tot restul vieții.

Datorită lipsei educației religioase, dar mai cu seamă datorită dezinteresului față de propriii copii, întâlnim astăzi atâția copii bolnavi sufletește în lumea bolnavă în care trăim. Căci acesta este adevărul: o societate întreagă este bolnavă de înstrăinare de Dumnezeu, bolnavă de necunoașterea învățăturii atât de sublime pe care a adus-o în lume Iisus Hristos, bolnavă de lipsa dragostei dintre noi. Și atunci, nu e de mirare că o bună parte din tineretul de azi se îndepărtează de Hristos și de tradițiile de omenie și bună-cuviință ale neamului nostru.

Și atunci, este firesc să ne întrebăm: care este datoria statului, a Bisericii, a școlii, a societății în totalitatea ei și mai cu seamă a familiei față de acești tineri? Este o întrebare care trebuie să ne dea de gândit fiecăruia și, în același timp, prin eforturi comune, să dăm și un răspuns, să ne îndreptăm privirile cu toții spre tineretul țării care are nevoie mai mult ca oricând de ajutorul nostru. Să-i prindem și noi de mână pe acești tineri, ca și Mântuitorul, și să le adresăm chemarea: „Copilă, ridică-te" (Luca, 8, 54) sau „Tinere, ție-ți spun: scoală-te" (Luca, 7, 14).

Da, iubiți părinți, ajutați-i pe copiii voștri să înțeleagă care este rostul vieții, care este menirea lor în această țară! Feriți-i de prieteniile rele, de petrecerile dăunătoare sufletului și trupului! Apropiați-i de Biserică și de învățătura ei!

Iar voi, iubiți tineri, nu nesocotiți sfatul părinților voștri, ci dimpotrivă, apreciați-le strădaniile și mai cu seamă dragostea care v-o poartă, respectați-i și iubiți-i pentru tot ce au făcut și vor face în continuare pentru voi! Adevărații și sincerii voștri sfătuitori sunt numai părinții, iar nu filmele imorale pe care vi le prezintă televiziunea sau un anumit segment al presei, nici cei care încearcă să vă atragă „în cursele vrăjmașului", ori să vă îndepărteze de credința noastră ortodoxă. Fiți cu luare aminte și cântăriți fiecare cuvânt pe care îl auziți de la unul și de la altul și mai cu seamă priviți la purtarea celor din jurul vostru și respingeți tot ce este rău și nefolositor pentru voi! Numai așa veți putea fi bucuria părinților voștri, numai așa veți putea lucra pentru ridicarea morală și materială a acestei țări care are nevoie de munca și de dăruirea voastră. Amin.

Pr. Prof. Dr. MIRCEA PĂCURARIU

PREDICĂ LA DUMINICA A XXV-A DUPĂ RUSALII
(Omul milei)

„Iar un samaritean mergând pe cale, a sosit în dreptul lui și văzându-l, i s-a făcut milă de el" (Lc. 10, 33).

Oamenii, între ei, au stabilit, de-a lungul veacurilor, diferite forme de relații, potrivit concepției de viață pe care au avut-o.

Într-o vreme când cultura antică ajunsese pe culmile ei de strălucire, glorificând forța întruchipată în giganticul imperiu și când însăși filosofia epocii cultiva un privilegiu de clasă, nu se putea vorbi de sentimente umane care desăvârșesc armonia socială și condiționează apropierea frățească între toți oamenii. „Dragostea, bucuria, pacea, îndelunga răbdare, bunătatea, facerea de bine" (Gal. 5, 28); ca și celelalte flori sufletești care în pământul lumii păgâne n-au putut prinde rădăcini, ele aveau să fie roadă a Duhului Sfânt, care vor crește în inima oamenilor, abia prin Iisus Hristos Domnul nostru, începând cu zorii Creștinismului.

Nici cea mai avansată religie a lumii vechi — monoteismul iudaic al Vechiului Testament —, nu s-a putut ridica la o înțelegere umanitară a relațiilor dintre oameni. Și nu odată a fost cazul când puntea de legătură între om și om a trebuit să fie ruptă tocmai pentru că erau nesocotite astfel de virtuți, leac al vindecării rănilor omenirii de totdeauna.

Sentimentele umane aveau să fie reconsiderate abia prin Iisus Hristos și Evanghelia Sa.

Ori, tocmai acest ideal al comportării omului față de om, mai presus de neam și de confesiune, a fost realizat definitiv de Mântuitorul Iisus Hristos. Prin întruparea Sa, prin viața Sa și prin activitatea Sa între oameni, a rămas un îndemn permanent pentru toate veacurile, concretizat, atât de intuitiv, în pilda Samariteanului milostiv, pe care am auzit-o nu numai în Evanghelia de astăzi, ci ori de câte ori se săvârșește Taina Sf. Maslu, ca prima din cele șapte Evanghelii, care se citesc.

Un om căzut între tâlhari ... un om rănit și lăsat abia viu, va trebui până la salvarea sa, să mai treacă și prin alte dureri sufletești, mai amare decât rana trupului; durerea de-a fi neglijat, nesocotit, nebăgat în seamă de cei care trec pe lângă el, de cei apropiați lui. O, și aceasta e cea mai cumplită durere, să fie omul-frate lângă tine și să nu te vadă, să treacă nepăsător, fără griji, mai departe. E într-adevăr îngrozitor ...

Dar, iată că „un samaritean, un străin, mergând pe cale, a sosit în dreptul lui și văzându-l i s-a făcut milă de el"!

Iată cu adevărat marea lege a umanităţii, **mila**, lege care apropie inimă lângă inimă; lege care trecând peste orice considerent de profesie, de neam sau credinţă, împreună pe toţi oamenii într-o profundă şi caldă solidaritate de destin; lege care prin iniţiativele sale leagă pământul de cer şi pe omul nenorocit de marele său izbăvitor, legea milei, care trebuie săpată cu litere de aur în inima tuturor oamenilor.

Iubiţi fraţi creştini,

S-ar părea că într-un veac de progres uimitor, când bunăstarea şi binefacerile tehnicii sunt la îndemâna tuturor, sentimentul de milă, această revărsare harică a sufletului omenesc, n-ar mai avea nici un sens, ba ar fi ceva umilitor şi straniu; când chiar pentru cel nenorocit, bolnav, infirm sau accidentat, sunt date azi posibilităţi de alinare şi asigurate condiţii de spitalizare cum nu s-au mai cunoscut şi cu toate leacurile la îndemână! Şi totuşi, s-a verificat că cel mai sigur tratament, cu aplicare universal-valabilă şi pentru cei sănătoşi şi pentru cei bolnavi şi care le condiţionează pe toate celelalte, este de ordin sufletesc. Leacul numărul unu este **comunicarea directă şi sinceră cu inima omului**. Atenţia, bunătatea, dragostea, mila, interesul nelimitat pentru fiecare caz în parte, dau rezultate optime şi satisfacţii neuitate.

Omul rămâne în toate împrejurările şi mai ales în suferinţă, o unitate psihologică distinctă, cu care nu se poate trata automat, ci înnodând împreună o întreagă gamă de fire sufleteşti care asigură încrederea şi totodată certitudnea că nu e părăsit, că te are aproape. De aceea, mila curată, izvorâtă dintr-o inimă caldă, inimă îndreptată cu toată afecţiunea spre cel nenorocit, departe de-a fi socotită ca o jignire, ea va apare mai degrabă ca un balsam peste durere.

Un om oarecare, ieşit dintr-un spital, îşi arată marea sa mulţumire nu numai pentru faptul că s-a vindecat peste aşteptări, dar mai ales — şi asta ca o remarcă specială — pentru atitudinea plină de atenţie şi abnegaţie, pentru bunăvoinţa, interesul şi inima caldă a medicului curant, căruia îi va păstra o vie recunoştinţă, toată viaţa. Iată, într-adevăr, ce efect puternic poate avea atitudinea unui om.

*
* *

Ne aducem aminte de prezenţa binefăcătoare a Mântuitorului Hristos în lume. Câte vindecări, câte mângâieri şi câte bucurii n-a făcut Iisus între oameni! Dar cu toate acestea, dacă Domnul Hristos ar fi vindect nu numai bolnavii din cele câteva provincii, ci din lumea întreagă de atunci, ar fi rămas aceasta pentru noi, doar o scumpă amintire. Şi atât, pentru că acest favor ar fi aparţinut numai unei generaţii. Dar Iisus Domnul care „este acelaşi ieri, azi şi în veci" (Evr. 13, 8), n-a dat omenirii numai ceva ce ar aparţine amintirilor, ci şi această învăţătură nouă care străbate veacurile şi care e atât de necesară şi mereu actuală. Este vorba de dragostea dintre oameni şi mila faţă de semenii noştri.

Apreciind cu obiectivitate poziţia omului contemporan, constatăm că nu-i lipsesc astăzi nici produsele industriale, nici cele culturale şi nici

chiar cele alimentare, care-s la îndemână, fireşte, cu greutăţile inerente prezentului. Fiecare are ceva în casa sa care-i asigură condiţii de viaţă decentă şi s-ar putea trăi mulţumitor laolaltă. Şi totuşi sunt şi familii în care răbufneşte cearta, ura, neunirea, neîncrederea, ambiţia stearpă şi nemulţumirea. Şi aceasta nu pentru lipsă, cât pentru faptul că omul, oricare ar fi el, nu se hrăneşte numai cu pâinea propriu-zisă, ci mai are lipsă de ceva. Omul zilelor noastre, mai presus de orice beneficiu al culturii şi civilizaţiei, mai presus de orice legătură de neam sau de credinţă, are lipsă tot mai accentuată de promovarea unor relaţii sufleteşti, izvorâte din mila omului pentru om şi dragostea care apropie. Aceasta într-adevăr, dau semnificaţie, farmec şi frumuseţe vieţii noastre. O libertate haotică şi fără nici o comuniune sacră cu semenul, nimic nu rezolvă!

O, acest fel de om care să fie leac pentru rana inimii, acest om solidar cu bucuria şi durerea altora, acest om care nu poate trece nepăsător pe lângă semenul său, fie în familie sau instituţie, fie în largul ocean al vieţii, l-a cerut Mântuitorul şi-l cere deopotrivă, tot mai insistent, etica vieţii şi vremea noastră. Omul cu inimă de om, omul frate, fie că este levit sau preot, simplu credincios ortodox sau un străin de neam, omul dragostei, omul milei.

Să nu uităm că mila şi dragostea sunt flori sufleteşti răsărite din Evanghelia Domnului. Şi ca unii care suntem ai lui Hristos, să le cultivăm în inima noastră şi din mireasma lor nepieritoare să facem leac pentru viaţă şi punte spre fericirea eternă. Amin.

Pr. NICHIFOR TODOR

PREDICĂ LA DUMINICA A XXVIII-A DUPĂ RUSALII
(Apropierea de Dumnezeu)

„Iar mie, a mă lipi de Dumnezeu bine este, a pune în Domnul nădejdea mea" (Ps. 72).

Prea Cucernici Părinţi,
Iubiţi credincioşi,

În paginile luminoase ale Sf. Scripturi, adesea întâlnim cele mai diverse figuri de creştini care au venit la Mântuitorul Iisus Hristos în dorinţa apropierii de Dumnezeu. Toţi s-au bucurat de o caldă primire şi o mângâietoare înţelegere divină. Inserăm doar câteva exemple:

— Zaheu vameşul a primit binecuvântarea mântuirii casei sale.

— Hananianca şi femeia gârbovă s-au apropiat de Iisus şi pentru credinţa lor au primit tămăduire.

— Învăţatul Nicodim, venind la Iisus, a înţeles Taina naşterii din nou.

— Învăţătorul de lege a aflat din gura lui Iisus ce trebuie să facă în viaţă pentru a putea moşteni Împărăţia cerului.

— Tânărul bogat, în dialogul purtat cu Mântuitorul, a înţeles şi a priceput adevărata bogăţie.

— Femeia păcătoasă, în pragul Patimilor Domnului, a primit izbăvire trupească şi sufletească.

— Spre sfârşitul vieţii pământeşti, când se afla răstignit pe cruce, tâlharul din dreapta a întors capul spre Iisus şi a zis: „Pomeneşte-mă, Doamne, când vei veni întru Împărăţia Ta".

NIMENI din cei ce s-au apropiat de Iisus Hristos nu a rămas fără să primească ajutor, mângâiere, binecuvântare şi Har dumnezeiesc.

Nimeni nu a rămas fără răspuns la întrebările sale. El însuşi a îndemnat pe toţi să vină la El să ceară cele de trebuinţă vieţii, spre binele şi spre mântuirea tuturor.

Pentru orice credincios, nu e nici un lucru mai de preţ decât acela de a se apropia de Dumnezeu şi a-şi duce viaţa în lumina învăţăturilor date prin Biserică de Marele Învăţător Iisus Hristos.

Dacă în Sf. Scriptură aflăm atâtea mărturii despre binefacerile pe care le-au primit cei ce s-au apropiat de Domnul Iisus, se cuvine să ne întrebăm cum putem noi creştinii de azi să ne învrednicim de asemenea binefaceri şi care sunt căile de apropiere de Dumnezeu? Cum un adevărat creştin îşi poate rândui rostul vieţii, încât el să fie mereu cu inima împăcată că, în măsura puterii lui, a împlinit voia lui Dumnezeu?

Un lucru este sigur, că, Dumnezeu, în bunătatea și nemărginita Sa iubire de oameni, ne-a lăsat multe căi pentru a fi aproape de El și multe mijloace prin care putem primi ajutorul Lui în viață. Cine susține că nu L-a simțit pe Dumnezeu, măcar odată în viață, acela nu spune adevărul.

Oricine se poate apropia de Dumnezeu; mic sau mare, tânăr sau bătrân, bogat sau sărac, învățat sau mai puțin învățat, drept sau păcătos, bolnav sau sănătos.

Domnul nostru Iisus Hristos a venit în lume, a luat chip asemenea nouă, ca să șteargă toată lacrima de la toată fața, să fie lumină, mângâiere și liman tuturor celor ce cred în El.

Nici un om nu poate spune: „Pentru mine nu este loc înaintea lui Dumnezeu și nici nu am nevoie de El"! Nimeni, în lume, nu este atât de păcătos încât să nu-l poată ierta Dumnezeu; nimeni, din cei ce cred în El, nu e atât de bogat încât să nu aibă lipsă de bogăția Lui cea veșnică!

Marea întrebare ce ni se pune fiecăruia dintre noi este următoarea: „Cum ne putem apropia de Dumnezeu și cum putem face să simțim și noi bucuria cea mare pe care a simțit-o dreptul Simeon când L-a întâmpinat pe Dumnezeescul Prunc, zicând: Acum slobozește pe robul Tău, Stăpâne . . .".

Iubiți credincioși, ca să ne apropiem de Dumnezeu, nu trebuie să fugim de lume, nu trebuie să ne despărțim de părinți, de frați sau de surori. Nu trebuie nici să ne urâm viața, să nu ne îngrijim de ea, de dadatoriile și obligațiile ce le avem față de semenii noștri, de societate. Ar fi greșită enorm părerea că, realizarea acestei stări sublime a apropierii de Dumnezeu ne cere să ne retragem din lume, să ne izolăm de oameni și în singurătatea noastră să-L așteptăm pe Dumnezeu venind spre noi.

Ne putem apropia de Dumnezeu nu numai prin fapte, ci și prin gândurile noastre bune. Oricând se zămislește un gând bun în mintea noastră și ori de câte ori ascultăm de glasul tainic al cugetului luminat de intenții bune, urcăm pe scara desăvârșirii morale și simțim bucuria negrăită a unei împliniri sublime „mai aproape de Tine, Doamne". Chiar și atunci când ni se pare că toți ne-au părăsit, El nu ne lasă singuri, ne scoate din prăpastia disperării, ne dă curaj și ne ajută să ieșim din impas și ne întărește să ducem la bun sfârșit cele bune și folositoare mântuirii noastre.

Dar căile majore, bătătorite de toți creștinii de-a lungul veacurilor în drumul apropierii de Dumnezeu, sunt căile celor trei mari virtuți: credința, nădejdea și dragostea.

Credința e forța spirituală cu care ne înzestrează Dumnezeu și prin care putem fi mereu în legătură cu El. Ea ne așază în brațele lui Dumnezeu și ne încredințează că nu suntem singuri. Ea dă vieții noastre echilibrul necesar, oferindu-ne puterea și încrederea în săvârșirea binelui. Tot ea e aceea care ne arată că toate strădaniile de mai bine nu rămân zadarnice, ci vor fi binecuvântate și răsplătite de Dumnezeu.

Alături de credință, adevăratul creștin, în sprijinul apropierii de Dumnezeu, se înarmează și cu virtutea nădejdii care-l va ține ancorat tot timpul lângă mâna Părintelui ceresc. Spun marinarii că, în vreme de furtună pe mare, multe din viețuitoarele din apă se lipesc de margi-

nea vapoarelor ca să nu le ia valurile şi să piară. Tot aşa ne ţine şi pe noi nădejdea în Dumnezeu.

Dar nu te poţi apropia de cineva pe care nu-l cunoşti şi nu-l iubeşti. De aceea apropierea cea mai desăvârşită de Dumnezeu ne-o dă iubirea, iubirea de Dumnezeu şi iubirea faţă de cea mai aleasă făptură a lui Dumnezeu — care este omul.

De aici, putem desprinde concluzia că urcuşul acesta duhovnicesc este condiţionat de apropierea şi iubirea faţă de semenii noştri. Aşa ne încredinţează şi Sf. Evanghelist Ioan, prin cuvintele: „Dacă zicem că iubim pe Dumnezeu pe care nu-l vedem şi pe fratele nostru — pe care-l vedem îl urâm, nu este adevăr în gura noastră".

În afara celor de mai sus, Sf. Evanghelie a lui Hristos ne mai arată şi o altă cale de apropiere de Dumnezeu. Aceasta este calea rugăciunii, a rugăciunii smerite rostită cu credinţă fierbinte şi neîndoielnică.

Chemarea de a ne apropia de Dumnezeu ne-o face şi Sf. Evanghelie de astăzi, dar o auzim în fiecare duminică şi sărbătoare la Sf. Liturghie: „Cu frică de Dumnezeu, cu credinţă şi cu dragoste să vă apropiaţi".

În această sublimă chemare ni se arată şi felul cum trebuie să ne apropiem de Dumnezeu, cum trebuie să ne unim cu Hristos prin Taina Sf. Cuminecături, care este suprema întâlnire şi trăire cu Dumnezeu. El vine la noi în chip tainic şi ni se oferă în chip real — prin preacuratul Său Trup şi prin Scump Sângele Său.

Biserica noastră străbună ne cheamă la această supremă cină şi mântuitoare comuniune cu Hristos, îndemnându-ne de veacuri să ne apropiem. La prima vedere pare paradoxal cuprinsul acestei chemări. Cum să ne apropiem „cu frică de Dumnezeu" de vreme ce frica, în mod firesc, nu apropie, ci alungă şi desparte pe cei ce sunt cuprinşi de ea? Explicaţia e simplă — aici nu este vorba de „frică" în înţelesul obişnuit al cuvântului, ci este vorba de fiorul sfânt, cutremurul duhovnicesc, evlavia adâncă — pe care o simte creştinul atunci când vine să se unească cu Hristos — prin Sf. Taine.

În drumul apropierii de Dumnezeu, fiecăruia ni se cere să avem în noi acel fior pe care-l are copilul când se află în faţa părintelui, fior în care să se cuprindă atât dragostea ce o purtăm celui ce ne ocroteşte cât şi grija de a nu-l fi supărat cu ceva, cu voie sau fără voie.

Îndemnul de a ne apropia „cu frică de Dumnezeu" cuprinde în sine tot respectul şi toată recunoştinţa pe care o datorăm Părintelui ceresc, cinstea cea mare de a ne fi învrednicit să ne unim tainic cu Hristos.

În privinţa aceasta, Sf. Isaac Sirul ne-a lăsat înălţătoarele cuvinte: „Când vrei să te apropii de Dumnezeu intră în corabia fricei, ia cârmaciul credinţei şi vei ajunge la limanul dragostei de Dumnezeu". Cât de minunate sunt aceste cuvinte! Ele ne arată limpede treptele pe care se cuvine să urcăm în apropierea noastră de Dumnezeu.

În această Duminică suntem chemaţi cu toţii să ne apropiem de Dumnezeu, de bunătatea Sa părintească şi să ne silim a ne învrednici de bunătăţile Sale cereşti — care sunt gătite nouă şi întregului neam omenesc. Puţine zile ne mai despart de luminatul praznic al Naşterii Dom-

nului şi Mântuitorului nostru Iisus Hristos. În această perioadă de reculegere sufletească, să facem tot ce ne stă în putinţă pentru a ne apropia de Pruncul cel Sfânt, prin gândurile şi faptele noastre bune, prin rugăciune, credinţă, nădejde şi dragoste faţă de El şi faţă de toţi semenii noştri. Să ne străduim tot timpul a urca spre cele înalte, prin cele smerite, desprinzându-ne de toate deprinderile rele, de egoism, de patimi şi de mândrie — care ne desparte de Dumnezeu şi ne îndepărtează de oameni.

Să aducem la picioarele lui Iisus, roadele împăcării cu Dumnezeu, roadele credinţei şi ale iubirii noastre de Dumnezeu şi de oameni, să realizăm adevărata apropiere de leagănul divin, învrednicindu-ne astfel să cântăm şi noi în cor cu Sf. îngeri cel mai sublim imn ce s-a cântat vreodată pe pământ: „Mărire întru cei de sus, lui Dumnezeu, pe pământ pace şi între oameni bunăvoire".

Preot MIHAIL RUSU

DARE DE SEAMĂ ASUPRA ACTIVITĂȚII DESFĂȘURATE ÎN FACULTATEA DE TEOLOGIE „ANDREI ȘAGUNA" ÎN ANUL UNIVERSITAR 1997/1998

1. Cadrele didactice și procesul de învățământ

În acest an universitar au funcționat 9 profesori titulari și un profesor asociat — toți fiind atestați și în calitate de îndrumători la doctorat — un conferențiar, 4 lectori, 5 asistenți și 4 preparatori:

1. Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan — Studiul Vechiului Testament și limba ebraică;
2. Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc — Studiul Noului Testament;
3. Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu — Istoria Bisericii Române;
4. Pr. Prof. Dr. Aurel Jivi — Istoria bisericească universală;
5. Diac. Prof. Dr. Constantin Voicu — Patrologie și Literatură postpatristică;
6. Pr. Prof. Dr. Ion Bria (de la Geneva) — Teologie Dogmatică și Ecumenism;
7. Pr. Prof. Dr. Ilie Moldovan — Morală creștină și Spiritualitate ortodoxă;
8. Episcop Prof. Dr. Liviu Laurențiu Streza — Teologie Liturgică;
9. Diacon Prof. Dr. Ioan Floca — Drept bisericesc;
10. Pr. Prof. Dr. Ioan Șebu — Omiletică și Catehetică;
11. Pr. Lector Dr. Vasile Grăjdian — Muzică bisericească și Ritual;
12. Pr. Lector Drd. Mircea Ielciu — Istorie și spiritualitate bizantină;
13. Pr. Lector Drd. Irimie Marga — Îndrumări misionare;
14. Pr. Lector Dr. Mihai Iosu — Formare duhovnicească și misionară (cu activități de duhovnic I);
15. Pr. Asist. Drd. Nicolae Moșoiu — la Teologie Dogmatică;
16. Asist. Drd. Sebastian Moldovan — la Morală Creștină;
17. Asist. Drd. Ciprian Streza — la Teologie Liturgică;
18. Pr. Asist. Drd. Constantin Necula — la Omiletică și Catehetică;
19. Asist. Drd. Daniel Mihoc — la Noul Testament;
20. Preparator Drd. Sorin Dobre — la Muzică bisericească;
21. Preparator Drd. Pr. Constantin Oancea — la Vechiul Testament (și cu atribuții de duhovnic II);
22. Preparator Lucian Colda (la „plata cu ora").

Au suplinit: Episcop Liviu Laurențiu Streza (Pastorala), Conf. Dorin Oancea (Limba engleză), Lector Mircea Ielciu (Limba latină), Asist. Daniel Mihoc (Limba greacă). A beneficiat de o bursă de studii pentru întregul an universitar asistentul Ciprian Streza, care a făcut studii de Limba greacă veche la Universitatea din Bielefeld, Germania. D-ra Codruța Grădinaru, preparator la secția „Teologie — Asistență socială", a avut o bursă de studii la Universitatea din Leeds — Marea Britanie, unde a obținut o diplomă de „master" în Asistența Socială.

Cursurile speciale de Pedagogie, Didactică și Metodică au fost suplinite de Prof. gr. I, Eugenia Stroia († 19 iulie 1998).

Conducerea Facultății a avut-o, în continuare, Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, în calitate de decan, ajutat de Diacon Conf. Dr. Dorin Oancea, ca secretar științific (de la 1 februarie 1998) și Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc, șef de catedră.

Odată cu încheierea anului universitar, Prof. Dr. Ioan Floca și Prof. Dr. Ilie Moldovan au fost pensionați pentru limită de vârstă (70 de ani), rămânând, în continuare, ca „profesori consultanți", pentru îndrumarea doctoranzilor și masteranzilor.

Procesul de învățământ s-a desfășurat în bune condiții, toate cadrele didactice îndeplinindu-și îndatoririle lor didactice (cursuri, seminarii, consultații).

2. Studenții

În acest an universitar au fost înscriși 511 studenți, repartizați astfel:

Teologie Pastorală	—	250 studenți;
Teologie — Limba română	—	96 studenți;
Teologie — Limba engleză	—	42 studenți;
Teologie — Limba franceză	—	40 studenți;
Teologie — Limba germană	—	5 studenți;
Teologie — Asistență socială	—	78 studenți.

Din acest total, 273 au fost fete. Un număr de 57 absolvenți ai altor Facultăți sunt înscriși și la Facultatea noastră.

La cursurile postuniversitare au fost înscriși 32 de masteranzi, pentru patru secții de discipline teologice: biblică, istorică, sistematică și practică.

La examenul de doctorat din sesiunea octombrie 1997 au fost declarați admiși 12 doctoranzi (din 18 candidați). În total, în acest an universitar am avut 74 doctoranzi.

Examenele și colocviile anuale au avut loc în sesiunile ianuarie—februarie, iunie și septembrie. Au fost declarați nepromovați 10 studenți; un număr de 3 studenți au cerut transferul la alte Facultăți; în schimb, din alte centre universitare au venit la noi 6 studenți.

Examenele de licență au avut loc în sesiunile februarie și iunie 1998; examenele la cursurile de „master" în iunie 1998, iar cele parțiale de doctorat, în martie și octombrie.

3. **Activitatea extrașcolară a cadrelor didactice**

Toate cadrele didactice au publicat felurite studii, articole, recenzii, predici, în presa noastră bisericească, au susținut conferințe publice în Sibiu și alte localități, au dat interviuri în presă, la radio și TV. „Revista Teologică" de la Sibiu este condusă de un comitet de redacție format din șase cadre didactice, sub îndrumarea **Î. P. S. Mitropolit Antonie**, sub redacția Pr. prof. dr. Aurel Jivi (ajutat de asistent Sebastian Moldovan). Ziarul „Telegraful Român" este redactat — de 20 de ani — de Pr. prof. dr. Dumitru Abrudan. Principalele lucrări publicate de profesori, lectori și asistenți sunt următoarele:

Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu: Episcopia Hușilor. Scurt istoric — în vol. „Cronica Episcopiei Hușilor", IV, 1998, p. 15—70; diferite articole în „Telegraful Român" și alte periodice; peste 10 conferințe publice și peste 10 expuneri la Radio și TV.

Episcop Prof. dr. Liviu Laurențiu Streza publică „Editoriale" în fiecare număr din „Foaia diecezană" de la Caransebeș, pe care o îndrumă.

Pr. prof. dr. Vasile Mihoc: Traducerea din limba franceză a lucrării lui Jean Claude Larchet „Terapia bolii" (Sibiu, 1997, 160 p.); mai multe articole cu caracter exegetic în periodicul „Iisus Biruitorul" pe care îl conduce.

Pr. prof. dr. Ilie Moldovan: „Credința strămoșească în fața ofensivei antihristice sectare" (Beiuș, 1998, 436 p.).

Diac. Conf. dr. Dorin Oancea — traducerea lucrării lui John Boss „Creștinismul în Occident".

Toți ceilalți au diferite colaborări la „Revista Teologică", „Telegraful Român", „Îndrumătorul bisericesc" de la Sibiu etc.

Mai mulți profesori au prezentat expuneri și interviuri la posturi naționale de Radio și televiziune: Pr. prof. Mircea Păcurariu, Pr. prof. Ilie Moldovan, Pr. prof. Aurel Jivi, Pr. Asist. Constantin Necula ș.a.

Pr. prof. dr. Vasile Mihoc îndrumă — în continuare — activitatea Asociației misionare „Oastea Domnului" și face parte din conducerea Asociației medical-creștine „Christiana" din București.

Pr. prof. dr. Ilie Moldovan îndrumă activitatea Asociației „Pro Vita" din Sibiu și a organizat o serie de acțiuni cu caracter „ecologic" în Sibiu și în alte localități.

Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu a rostit peste 10 conferințe publice în Sibiu și alte localități din țară și peste 10 expuneri la Radio și TV.

Pr. Lector Vasile Grăjdian și asistent Sorin Dobre au condus corul catedralei mitropolitane și cel al Facultății de Teologie. Ca și în anii precedenți, au dirijat concertul de colinde în catedrala mitropolitană, în preajma sărbătorilor Crăciunului.

4. **Participări la întruniri ecumenice sau științifice**

Pr. prof. Dr. Aurel Jivi a participat la cel de-al XI-lea Congres internațional „Tesalonicul creștin", cu o comunicare (Tesalonic, octombrie 1997), la a VI-a întrunire a Comisiei Internaționale de dialog teologic

dintre Biserica Ortodoxă şi Alianţa Mondială a Bisericilor Reformate (Grecia, iunie 1998), la o întrunire ortodoxă în Siria (mai, 1998).

Diac. Conf. dr. Dorin Oancea a avut discuţii cu o seamă de profesori şi a rostit conferinţe la Academia Evanghelică din Hofgeismar — Kassel în Germania şi la Facultatea de teologie catolică din Graz, în noiembrie 1997. În august 1998, a participat la întrunirea unei societăţi ecumenice la Uppsala.

Pr. prof. dr. Dumitru Abrudan a participat la Simpozionul internaţional iudeo-creştin de la Mânăstirea Durău (august 1998).

Facultatea noastră a încheiat „parteneriate" cu Facultatea de Teologie a vechilor catolici din Berna — Elveţia, unde a trimis 5 absolvenţi ai cursurilor de master pentru o specializare de câte o lună şi cu Facultatea de Teologie din Graz — Austria.

Facultatea a fost vizitată de mai mulţi teologi de peste hotare.

5. Activitatea studenţilor

Un număr însemnat de studenţi activează în cadrul Asociaţiei Studenţilor Creştini Ortodocşi din România (ASCOR), filiala Sibiu, sub îndrumarea studentului Câmpean Alin. În prima săptămână din Postul Crăciunului şi al Paştelui, ASCOR-ul a organizat „Sărbătorile Ortodoxiei", cu câte un ciclu de conferinţe în aula Facultăţii, susţinute de profesorii noştri sau de invitaţi din afară.

Asociaţia Studenţilor Ortodocşi pentru Ajutor Social (ASOAS) îşi desfăşoară activitatea în bune condiţiuni.

Înainte de Crăciun, corul studenţilor a dat tradiţionalul concert de colinde, iar grupuri de studenţi au colindat la Universitate, în câteva întreprinderi, pe profesori şi diferite persoane din oraş.

Grupuri mici de studenţi au organizat excursii de studii la diferite mânăstiri din ţară. Reprezentanţi ai studenţilor au participat la Adunarea europeană a tineretului de la Viena (dec. 1997), la Forumul tineretului din localitatea La Feclaz — Franţa şi la Comunitatea din Taizé — Franţa.

Câţiva studenţi şi absolvenţi ai cursurilor de master au beneficiat de burse de studii în străinătate: Ciprian Streza în Germania, Călin Barbolovici la Roma, alţi câţiva la Facultatea de Teologie a vechilor catolici, din Berna, (Paul Brusanowscki, Agena Preda, Diana Lostun), iar Iuliana Streza, bibliotecară, a avut o bursă de studii la Paris.

6. **Formarea duhovnicească a studenţilor** a fost încredinţată părintelui lector Mihai Iosu, ajutat de părintele asistent Constantin Necula şi de Pr. Preparator Constantin Oancea.

În capela Facultăţii s-au oficiat zilnic Utrenia şi Slujba de seară, iar în zilele de miercuri şi vineri Sfânta Liturghie. În fiecare Duminică s-a săvârşit Sfânta Liturghie, cu două predici rostite de studenţii din anul IV. Toţi studenţii s-au spovedit şi împărtăşit în Postul Crăciunului şi cel al Paştilor.

Ca și în anii precedenți, un număr de 120 de studenți au fost cazați în internatul Facultății; alții locuiesc la părinți (în cazul celor cu domiciliul stabil în Sibiu), la rude sau la alte persoane. Dintre studente, cele mai multe au fost cazate în internatul Liceului de Industrie Alimentară.

7. **Biblioteca** are un număr de peste 200 000 titluri de carte (cu peste 250 000 volume), la care se adaugă „fondul de patrimoniu", cu 1 800 de cărți vechi și rare, 562 manuscrise și arhiva, cu aproximativ 100 000 piese, mai cu seamă corespondență.

S-au primit donații din partea Patriarhiei, a Arhiepiscopiei Sibiului, a unor preoți — foști studenți ai Facultății.

Au funcționat patru bibliotecari: Iuliana Streza, licențiată în Teologie, Diana Lostun, doctorand în Teologie, Violeta Crivăț, licențiată în Biblioteconomie și Cornel Secelean, licențiat în Teologie.

8. **Secretariatul** Facultății este format din doamna Marcela Ropotin și domnișoara Elvira Zămăcău, absolventă a Facultății noastre.

Cantina Facultății a funcționat în bune condiții, sub conducerea domnului Ioan Sabău.

Sectorul administrativ-economic a fost condus de domnul Gheorghe Chiorean, licențiat în Teologie. S-au făcut o serie de reparații curente, toate pe cheltuiala Universității.

Decan,

Pr. Prof. Dr. MIRCEA PĂCURARIU

EVENIMENTE CU CARACTER ECUMENIC LA SIBIU[1]

Oraş cu tradiţie ecumenică, care nu a cunoscut războaie fraticide între confesiunile creştine, ci mai degrabă relaţii armonioase, Sibiul a găzduit în ultimele zile ale lunii octombrie un eveniment cu profundă semnificaţie ecumenică. Universitatea „Lucian Blaga", la propunerea Facultăţii de Teologie Ortodoxă „Andrei Şaguna", a decis să acorde titlul de **„Doctor Honoris Causa"** unor personalităţi ale teologiei contemporane: mitropolitului Panteleimon Rodopoulos din Tesalonic (Grecia), pr. prof. dr. Philip Harnoncourt din Graz (Austria), prof. dr. Friedrich Heyer din Heidelberg (Germania) şi prof. dr. Ulrich Luz din Berna (Elveţia). Cu alte cuvinte, unui ortodox, unui romano-catolic, unui evanghelic şi unui reformat — act ce se constituie într-un simbol al ecumenismului creştin la sfârşitul secolului XX. Deoarece mitropolitul Panteleimon, din binecuvântate motive, nu a putut fi în perioada menţionată în oraşul nostru, ceremonia a cuprins doar trei acordări ale înaltei distincţii academice, urmând ca distinsului ierarh grec să-i fie dat titlul pe deplin meritat în luna noiembrie.

Marcate de spiritul ecumenismului, evenimentele din 26—28 octombrie s-au derulat pe trei direcţii: ceremonia triplei decernări a titlului de **„Doctor Honoris Causa"**, întâlniri în cadrul **parteneriatelor** existente între facultăţile teologice şi desfăşurarea **simpozionului** interconfesional şi internaţional „Biserică şi politică".

În continuare vom face o scurtă prezentare a evenimentelor, manifestându-ne totodată regretul pentru neputinţa de a reda în rândurile ce urmează atmosfera deosebită a acestor zile în deplinătatea ei.

Parteneriate între facultăţi teologice

Oaspeţii din Graz au sosit în Sibiu în 24 octombrie, seara, fiind întâmpinaţi de arhidiac. conf. dr. Dorin Oancea, secretar ştiinţific al al Facultăţii de Teologie „Andrei Şaguna" şi de pr. lect. Irimie Marga, cărora le revin în mare parte meritele pentru buna desfăşurare a evenimentelor amintite mai sus. A doua zi fiind duminică, ei au participat la Sf. Liturghie în Catedrala Mitropolitană, după care au vizitat mănăstirea Sâmbăta. Dimineaţa zilei de Sf. Dumitru au petrecut-o la Sibiel, unde după Sf. Liturghie au vizitat muzeul de icoane pe sticlă.

---

1 Textul de mai jos reproduce, cu mici modificări, articolul publicat în *Telegraful Român* nr. 37—40/1998, la care s-a adăugat paragraful *Î. P. S. Panteleimon Rodopoulos - Doctor Honoris Causa al Universităţii sibiene*, respectându-se astfel ordinea cronologică a evenimentelor din octombrie-noiembrie 1998.

După amiază, după o scurtă rugăciune comună în Capela Facultăţii de Teologie, a avut loc întâlnirea oficială dintre profesorii şi studenţii teologi sibieni, reprezentantul Facultăţii de Teologie Evanghelică din Berna şi delegaţii Facultăţii de Teologie Romano-Catolică din Graz. La întâlnire au fost de asemenea prezenţi decanul şi profesorii Institutului Teologic Evanghelic din Sibiu, precum şi prof. dr. Hahn, din partea Facultăţii de Teologie Evanghelică din München. Delegaţia din Graz e formată din profesori, studenţi, vicarul Arhiepiescopiei Romano-Catolice din Graz şi membri ai fundaţiei „Pro Oriente".

Discuţiile au avut ca subiect parteneriatele existente între cele două facultăţi reprezentate de oaspeţi (Graz şi Berna) şi cele sibiene, trasarea liniilor generale, precum şi a modalităţilor de concretizare ale lor. Parteneriatul cu facultatea din Graz a fost încheiat cu un an în urmă. „Părintele spiritual" al acestui demers, cum a fost numit pr. prof. dr. Philipp Harnoncourt de către colegul său, prof. dr. Larcher, prodecan al Facultăţii din Graz, este o cunoştinţă mai veche a teologilor sibieni. După cum mărturiseşte chiar Domnia Sa, atracţia faţă de Răsărit a început în vremurile tragicei rupturi pe care a produs-o ridicarea Zidului din Berlin, vremuri pe care le-a trăit la faţa locului. A simţit atunci zidul trecând chiar prin mijlocul fiinţei sale şi n-a putut niciodată să se identifice ca parţinând doar unei părţi a Europei. Tot de atunci a căutat ca în fiecare an să vadă şi să cunoască câte o regiune din Europa de Est.

Profesorul Ulrich Luz este titularul catedrei de Studiul Noului Testament la Facultatea de Teologie Evanghelică din Berna. Trebuie să menţionăm aici că de mai bine de doi ani există un parteneriat între cele două facultăţi teologice sibiene (ortodoxă şi evanghelică), de-o parte, şi cele două din Berna (evanghelică şi vechi-catolică) de cealaltă parte, parteneriat ce are în vedere schimbul de profesori şi doctoranzi pentru perioade scurte. Ce propune profesorul Luz acum este un proiect de înzestrare a bibliotecilor celor două facultăţi teologice sibiene. Se ştie că mai toţi doctoranzii care beneficiază de studii de specializare în străinătate se văd confruntaţi cu o greutate comună la reîntoarcerea în ţară: lipsa bibliografiei, a lucrărilor care, deşi atât de necesare, nu se găsesc în bibliotecile noastre. Alături de alţi bibliofili, constituţi în asociaţia **Amici Bibliothecae Clasicae Petropolitanae,** profesorul Luz a înfiinţat deja o întreagă bibliotecă în Rusia. Consecvent în această direcţie, el a trimis deja o serie de cărţi pentru bibliotecile din Sibiu şi doreşte să-şi vadă proiectul materializat, ceea ce ar fi spre folosul nostru în primul rând. Căci după cum afirma decanul Institutului Teologic Evanghelic, prof. dr. Hans Klein, în Biblioteca Mitropoliei din Sibiu s-au găsit mereu cărţi de valoare, fapt pentru care ea era frecventată şi de teologii evanghelici care nu găseau multe dintre aceste lucrări în biblioteca lor. Ar fi păcat ca această tradiţie să nu se perpetueze, păstrându-se renumele bibliotecii într-o perioadă în care, din păcate, achiziţionarea unei cărţi a devenit un lux.

Se are în vedere şi un viitor parteneriat cu Facultatea de Teologie din München, în cadrul căreia funcţionează de anul acesta şi o secţie de teologie ortodoxă.

În intervenţiile lor, pr. prof. dr. Mircea Păcurariu, decanul facultăţii sibiene, precum şi ceilalţi membri ai corpului didactic, pr. prof. dr. Dumitru Abrudan, pr. prof. dr. Aurel Jivi şi arhidiac. conf. dr. Dorin Oancea au subliniat în repetate rânduri fondul ecumenic al întâlnirii, dorinţa de apropiere şi cunoaştere reciprocă fiind „centrul de gravitaţie" al acestui eveniment.

Decernarea titlului de „Doctor Honoris Causa"

Marţi, 27 octombrie, a avut loc ceremonia decernării titlului de „Doctor Honoris Causa" teologilor amintiţi.[2] Pentru a sublinia în mod simbolic deschiderea sa ecumenică, Universitatea „Lucian Blaga", la propunerea Facultăţii de Teologie, se gândise la o singură ceremonie de decernare a patru titluri „Doctor Honoris Causa", celor patru teologi reprezentanţi ai principalelor confesiuni creştine de azi. Cum menţionam mai sus, Înalt Prea Sfinţitul Panteleimon nu a putut veni cu această ocazie în Sibiu, astfel că titlul i-a fost decernat pe 12 noiembrie 1998, în cadrul unei ceremonii separate.

Festivitatea s-a desfăşurat în aula „Avram Iancu" a Facultăţii de Teologie „Andrei Şaguna", într-o atmosferă festivă, de înaltă ţinută academică. Ea a fost condusă de prof. dr. Dorin Stoicescu, secretar ştiinţific al Universităţii.

Cele trei „Laudatio" - elogieri ale personalităţilor celor trei teologi, au fost rostite de pr. prof. dr. Mircea Păcurariu, pr. prof. dr. Vasile Mihoc şi arhidiac. conf. dr. Dorin Oancea. Din ele rezultă cu claritate motivele ce au stat la baza decernării înaltei distincţii academice.

Nonagenarul profesor **Friedrich Heyer** se numără printre teologii străini de prestigiu care au publicat importante studii şi cercetări despre Ortodoxie. Profesor de Istorie a confesiunilor creştine la Facultatea de teologie din Heidelberg, s-a remarcat nu numai prin prodigioasa sa activitate ştiinţifico-didactică ci şi prin deschiderea sa ecumenică, el fiind iniţiatorul „Seminarului Teologic Sud-Est European" şi al „Societăţii Sud-Est Europene", la întrunirile cărora au participat mari teologi români, cum ar fi regretaţii profesori sibieni Dumitru Stăniloae, Nicolae Balca, Teodor Bodogae sau profesorii Mircea Păcurariu, Sebastian Şebu, Ioan Vasile Leb şi alţii. Prof. Heyer a îndrumat munca unor tineri teologi români care şi-au făcut studiile de doctorat la Heidelberg, iar în cele câteva rânduri în care a vizitat Sibiul a ţinut conferinţe şi la facultatea de teologie ortodoxă de aici.

„Mulţumesc lui Dumnezeu că mi-a dat darul apropierii de Ortodoxie" — cu aceste cuvinte şi-a început distinsul profesor alocuţiunea sa, mulţumind apoi celor ce i-au acordat această înaltă distincţie şi celor prezenţi la festivitate. Domnia Sa a povestit apoi cum, cu ocazia unei

2 Textul celor patru „Laudatio" este prezentat ca anexă a prezentului articol.

călătorii la Muntele Athos, a participat la slujba Miezonopticii într-una din mânăstirile de acolo. Atmosfera mistică, sentimentele înălţătoare încercate, i-au sădit în suflet atracţia pentru Ortodoxie. Mai târziu, fiind prizonier de război în Rusia, a cunoscut îndeaproape viaţa Bisericii Ortodoxe din Ucraina, căreia i-a dedicat un spaţiu larg în activitatea ştiinţifică ulterioară. A avut de asemenea, cinstea să cunoască teologi (renumiţi români: părintele Dumitru Stăniloae, părintele Liviu Stan, părintele Nicolae Balca. Ultimele sale cuvinte s-au îndreptat spre tinerii teologi din sală, cei care prin activitatea lor viitoare poartă mai departe lupta pentru o lume izbăvită de lucrarea diabolică şi tot mai pătrunsă de lucrarea Duhului Sfânt.

Profesor de Liturgică la Facultatea de Teologie din Graz, **dr. Philipp Harnoncourt** s-a născut în anul 1931. Lucrările sale de liturgică şi mai ales cele despre ecumenism, contactele pe care le-a avut cu Europa de Est în general şi cu Sibiul în special, apropierea sa de Ortodoxie şi de teologii ortodocşi - toate acestea l-au impus ca model în ochii celor pentru care frăţietatea şi comuniunea creştinilor reprezintă un ideal.

Ca semn al apropierii sale de Bisercia Ortodoxă Română, de Sibiu, de cei prezenţi la ceremonie, pr. prof. dr. Harnoncourt şi-a rostit scurta alocuţiune în limba română, mărturisind că apreciază iniţiativa Universităţii din Sibiu ca pe o recunoaştere a caracterului ecumenic al activităţii sale şi a dragostei sale pentru Ortodoxie.

La cele menţionate mai sus despre **prof. dr. Ulrich Luz** vom adăuga meritele ce îi revin în sprijinirea şi relansarea studiilor biblice la nivel înalt în ţările Europei de Est. De altfel numele său este bine cunoscut în Apus, unde a publicat un număr impresionant de studii şi lucrări în domeniul teologiei biblice, precum şi comentarii la cărţile Noului Testament. Domniei sale îi revine un merit deosebit în organizarea „Simpozionului de studii biblice Est-Vest", al cărui prim seminar a avut loc anul acesta la mânăstirea Neamţ.

Simpozionul „Biserică şi politică"[3]

Atmosfera academică a zilei a continuat şi după amiază. Simpozionul „Biserică şi politică" a focalizat atenţia tuturor prin comunicările şi referatele prezentate. Primele conferinţe au fost susţinute de prof. dr. U. Luz şi de pr. prof. dr. Vasile Mihoc. Deoarece numele teologilor români care au prezentat referate — **pr. prof. dr. Hans Klein** şi **pr. prof. dr. Vasile Mihoc** — ne sunt binecunoscute, ambii fiind recunoscuţi ca doi teologi de valoare ai teologiei biblice din România, vom prezenta în continuare cu precădere referatele şi conferinţele prezentate de teologii din Berna şi Graz. Amintim însă că cele două contribuţii venite din partea teologilor sibieni s-au bucurat de aprecierea celor prezenţi. Astfel, prof. Otto König şi-a început conferinţa referindu-se la materialul prezentat de pr. prof. dr. Vasile Mihoc despre vocaţia profetică a Bisericii în zilele

3 Vom prezenta pe scurt referatele şi conferinţele susţinute, textul lor integral urmând să fie publicat ulterior.

noastre. Prof. Klein i-a uimit pe cei prezenți prin maniera în care a reușit să-și expună punctul de vedere, clar și concis, amintindu-ne parcă de un adevăr des uitat: a fi esențial în lumea de azi e o virtute.

Conferința susținută de **prof. dr. Ulrich Luz** poartă titlul *„Biserică și politică din perspectivă neotestamentară"*. După opinia Domniei Sale, relația dintre Biserică și Stat, așa cum se prezintă ea azi în lume, nu se întemeiază direct pe date biblice sau patristice. Mai degrabă trebuie să căutăm sensul afirmațiilor biblice și patristice, pe care să-l „conciliem" cu situația politică și socială a lumii de azi. Propovăduirea lui Iisus Hristos viza în primul rând Împărăția lui Dumnezeu, promulgată în Predica de pe Munte (Mt 5-7), iar esența mesajului etic al acesteia este porunca iubirii. Ca ceea ce actualizează predica Domnului Iisus Hristos, Biserica nu datorează lumii în primul rând o politică creștină. Sarcina ei, mai întâi de toate, este să propovăduiască Evanghelia Împărăției. Este de asemenea sarcina Bisericii ca ea să se roage pentru lume în slujbele sale. Susținătorii unei activități creștine, fie ea și o activitate creștin-politică, sunt în primul rând creștinii, nu Biserica. Funcția ei pe tărâmul politicului este doar una subsidiară — adună oameni laolaltă, mijlocește comunicarea între ei și creează posibilitatea unei activități politice comune a creștinilor.

Cum era de așteptat, discuțiile pe marginea referatului au fost și ele interesante. În intervenția sa, pr. prof. dr. Dumitru Abrudan a precizat amploarea cu care este redată problematica relației dintre creștini și Stat în Evanghelii, ea depășind cadrul Predicii de pe Munte. Iar profesorul Gregorios Laranzakis s-a referit la formularea echivocă: „susținătorii unei activități politice sunt creștinii, nu Biserica", formulare ce ar introduce o deosebire între creștini și Biserică. Discuțiile ar fi putut continua, subiectul era incitant; din păcate însă timpul nu a permis acest lucru.

Miercuri, 28 octombrie, ședința a debutat cu conferința susținută de **prof. dr. Philipp Harnoncourt,** având ca subiect calendarul creștin. După cum mărturisește distinsul profesor, studiul calendarului creștin l-a preocupat o viață întreagă. Interesul pentru această problemă a apărut la începutul carierei sale, când i-a fost încredințată misiunea de revizuire și reactualizare a calendarului creștin al diocezei din care făcea parte. Atunci și-a dat seama de caracterul definitoriu pe care îl are calendarul creștin asupra unei biserici sau culturi locale. Trecând în revistă diferitele calendare din vechime și modul în care ele au influențat creștinismul, Domnia sa a scos în evidență caracterul cosmic al calendarului creștin, ce reiese pe de-o parte din aspectul său ciclic, iar pe de altă parte aspectul liniar, cuprins în cel ciclic — exemplul cel mai la îndemână fiind săptămâna, cea care revine mereu, dar la capătul căreia se situează Duminica, ziua Învierii, ziua a opta, prefigurare a timpului eshatologic.

Astăzi, într-o societate din ce în ce mai secularizată, Biserica trebuie să știe să așeze granițe acolo unde Statul, din motive economice, are tendința să intervină pe nedrept: sărbătorile trebuie respectate, iar Duminica trebuie să rămână ceea ce de la început a fost pentru creștini: Ziua Domnului. Referitor la discuțiile pe marginea referatului s-a re-

marcat intervenţia Prea Sfinţitului Laurenţiu Streza pe tema calendarului creştin, a situaţiei lui în Biserica Ortodoxă.

Cel de-al treilea oaspete distins cu titlul „Doctor Honoris Causa", profesorul **Friedrich Heyer,** a prezentat un referat despre Biserica din Ucraina după cucerirea sovietică şi în timpul Perestroicăi, a cărei dramă a cunoscut-o parţial, în timpul prizonieratului său. Dezbinările dintre creştinii de aici, cauzate de interese politice din trecut, au fost urmate de lungi suferinţe în timpul prigoanei roşii, când Biserica a fost silită să accepte de multe ori intervenţia nelegitimă a unui stat totalitar în în propria ei viaţă.

În continuarea celor două referate am remarcat comunicarea Eminenţei Sale, **episcop prof. dr. Christian Klein** şi cea a domnului **dr. Gheorghe Anghelescu,** secretar de Stat la Secretariatul pentru Culte.

Interesant a fost de asemenea referatul prezentat de **prof. dr. Gregorios Laranzakis,** profesor de teologie sistematică ortodoxă la facultatea din Graz.[4] Contribuţia Domniei Sale la problema poziţiei mitropolitului Marcu Eugenicul[5] faţă de ecumenism reprezintă o noutate. După cum afirmă prof. Laranzakis, figura mitropolitului Marcu al Efesului a preocupat pe mulţi teologi şi istorici, el fiind de regulă prezentat de opozanţii unirii, precum şi de adversarii ecumenismului de azi, drept un model demn de urmat. Studiind cele două izvoare istorice principale despre sinodul de la Ferrara-Florenţa — **Acta Graecorum** şi **Memoriile lui Syropoulos** — profesorul îl propune, la rândul său, pe mitropolit drept model de urmat, dar nu împotriva, ci pentru mişcarea ecumenică actuală. În sprijinul acestei teze, Domnia Sa face referire mai ales la **atitudinea principală** a mitropolitului atât înaintea, cât şi în timpul conciliului. El a înfruntat toate dificultăţile pe care le implica călătoria la Ferrara în acea vreme: **„... n-am luat în seamă oboseala şi pericolele pentru a realiza lucrarea sfântă a unităţii, dacă îi place lui Dumnezeu".** Bisericile răsăritene şi cele apusene sunt desemnate de mitropolitul Marcu al Efesului ca **„Biserici surori".**[6] Bun cunoscător al propriei învăţături de credinţă, ca şi al teologiei scolastice, el a fost mereu adeptul dialogului care trebuie purtat **„cu dragoste",** mai ales atunci când este vorba de probleme teologice dificile. Deşi adept al 'unităţii în diversitate', îl vedem neîndurător atunci când e vorba de puncte esenţiale ale credinţei. Sfătuit de împărat să accepte doar o mărturisire verbală, mitropolitul a răspuns astfel: **„Dacă noi avem concepţii diferite în credinţă, atunci nu ne putem uni".** De altfel, el a accentuat în repetate rânduri că adaosul 'Filioque' la Simbolul Credinţei este singurul motiv teologic al divizării. Dacă el nu este anulat, atunci unirea nu este posibilă.

---

4 Domnia sa este originar din Cipru, ortodox, cu studii la Constantinopol, apoi în Austria şi Germania.

5 Reprezentant de seamă al Bisericii Ortodoxe la sinodul unionist din Ferrara-Florenţa (1438—1439), sinod ce avea ca scop refacerea unităţii între Biserica Ortodoxă şi cea Catolică. Contextul istoric nu trebuie uitat — presiunea turcilor devenea tot mai apăsătoare, Constantinopolul tot mai ameninţat.

6 Exprimarea aparţine mitropolitului Marcu, deşi ea a fost exclusă intenţionat în unele ediţii ulterioare ale izvoarelor menţionate, afirmă prof. Laranzakis.

În ceea ce privește receptarea conciliului, profesorul Laranzakis subliniază, că din moment ce el nu a fost receptat, cel puțin în Răsărit, este nedrept ca hotărârile sale să fie mereu citate, chiar invocate în cadrul altor acțiuni uniate în Răsărit. „Știu că Biserica Romano-Catolică regândește lista conciliilor ei ecumenice. Nu trag nici o concluzie, dar sper".

Ce poziție trebuie să adopte Biserica în problema drepturilor omului? La această întrebare a căutat să răspundă referatul prezentat de **prof. dr. Otto König**, profesor de teologie sistematică la Graz. Analizând situația în Biserica Romano-Catolică, prof. König atrage atenția asupra schimbării aduse de Conciliul II Vatican. Dacă în secolul trecut un papă rostea cuvinte grele despre **„falsul și absurdul principiu conform căruia suntem datori să asigurăm fiecărui individ libertatea de conștiință"**, iar libertatea presei o privea ca pe o libertate **„ce nu poate niciodată să provoace suficientă scârbă"**,[7] lucrurile s-au schimbat radical după conciliul amintit. Confruntată cu o lume pluralistă, Biserica Romano-Catolică a renunțat la logica conform căreia Statul promovează binele comun atunci când proclamă religia catolică religie de stat. Enciclica **Pacem in Terris**, care enumeră drepturile ce i se cuvin omului, reunește atât drepturile ce izvorăsc din libertatea individuală, pe care le accentuează democrațiile occidentale, cât și drepturile social-economice, așa cum apar ele subliniate în tradiția socialismului marxist. Într-o societate pluralistă, Biserica trebuie să ceară Statului să respecte cu precădere drepturile celor asupriți, ale celor privați de drepturi politice sau economice.

În încheiere, decanul Facultății de Teologie „Andrei Șaguna", **Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu**, a trecut în revistă aspecte din trecutul legăturilor Bisericii Ortodoxe Române cu celelalte confesiuni creștine, subliniind spiritul de toleranță manifestat față de acestea, deschiderea ecumenică pe care Biserica noastră a arătat-o de-a lungul istoriei și felul în care Ortodoxia românească s-a afirmat ca fiind parte a culturii și civilizației europene.

Întrunirea cu caracter ecumenic din Sibiu s-a încheiat acolo unde, de altfel, a și început — în Capela Facultății de Teologie — unde alături de părinții profesori și de studenții sibieni, oaspeții s-au rugat pentru apropiere și dragoste frățească între creștinii din lume.

Î. P. S. Panteleimon Rodopoulos — Doctor Honoris Causa al Universității sibiene

Atmosfera acelor zile de sfârșit de octombrie s-a prelungit însă căci după două săptămâni, Facultatea sibiană l-a întâmpinat pe distinsul oaspete din Tesalonic, Î. P. S. Panteleimon Rodopoulos, mitropolit de Tyroloe și Serention. Absența Î. P. S. Sale în luna octombrie s-a datorat ceremoniilor legate de sărbătorirea Sf. Dimitrie, izvorâtorul de mir, ale cărui sfinte moaște se păstrează la Tesalonic.

7 Cuvinte rostite în anul 1832 de Papa Grigorie al IX-lea.

Din nou capela Facultăţii „Andrei Şaguna" a constituit punctul de debut în desfăşurarea evenimentelor. La **Te-Deum**-ul oficiat de **P. S. Visarion Răşinăreanu** au participat părinţii profesori, cadre didactice ale universităţii sibiene, studenţi de azi şi din trecut.

Festivitatea de decernare a titlului de „Doctor Honoris Causa" a avut loc tot în aula „Avram Iancu" a Facultăţii de Teologie în aceeaşi atmosferă spirituală, de entuziasm şi de înaltă ţinută academică.

Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu, decanul Facultăţii de Teologie a expus în „Laudatio" motivele întemeiate ce au determinat Senatul Universităţii să acorde titlul de „Doctor Honoris Causa" mitropolitului grec. Mai întâi, însăşi oraşul Tesalonic a avut legături însemnate cu Biserica Ortodoxă Română de-a lungul istoriei. Am putea aminti aici influenţa benefică pe care a avut-o venirea fostului patriarh Nifon II pentru reorganizarea bisericească şi revigorarea spirituală în Ţara Românească la începutul secolului al XVI-lea. Gavriil Callimachi, înainte de a ajunge mitropolit al Moldovei a păstorit ca mitropolit al Tesalonicului vreme de 15 ani. Iar în secolul nostru au existat numeroase contacte între teologii români şi Facultatea de Teologie din Tesalonic. Doi mari teologi, foşti profesori ai facultăţii sibiene **pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae** şi **pr. prof. dr. Liviu Stan** au fost răsplătiţi pentru opera lor conferindu-li-se titlul de „Doctor Honoris Causa" ai Facultăţii din Tesalonic.

La cele menţionate mai sus se adaugă şi meritele personale ale mitropolitului Panteleimon. „Cartea sa de vizită" este de-a dreptul impresionantă şi îl desemnează ca pe una din marile personalităţi ale lumii ortodoxe contemporane. Activitatea ştiinţifică, didactică, pastorală şi misionară s-a desfăşurat nu numai în Grecia, ci în întreaga lume creştină. Acolo unde şi-a făcut simţită prezenţa, în Balcani sau în vestul Europei, la Balamand sau în Brooklin, Ortodoxia a fost mai bine cunoscută iar potenţialul ei ecumenic apreciat. Diversele distincţii ce i-au fost acordate Înalt Prea Sfinţiei Sale de-a lungul activităţii constituie dovada recunoaşterii „ecumenice" a meritelor sale pe tărâm teologic şi bisericesc.

Distinsul ierarh a rostit un cuvânt de mulţumire, exprimându-şi recunoştinţa faţă de cei care i-au acordat titlul de „Doctor Honoris Causa" al Universităţii „Lucian Blaga", mulţumindu-i şi părintelui prof. dr. Aurel Jivi, cel care a propus Universităţii decernarea acestui titlu. A fost felicitat de prof. dr. Dumitru Ciocoi-Pop, rectorul universităţii, de pr. prof. dr. Mircea Păcurariu, decanul Facultăţii Teologice, de profesori şi studenţi. Atât oaspetele din Tesalonic, cât şi cei prezenţi în aulă au apreciat intervenţia **Prea Sfinţitului Visarion,** care în numele Înalt Prea Sfinţiei Sale Dr. ANTONIE PLĂMĂDEALĂ, a rostit un cuvânt de felicitare în limba greacă.

Conferinţa susţinută de mitropolitul grec, cu titlul **„Relaţiile dintre Biserică şi Stat potrivit legislaţiei eclesiastice şi de stat — experienţa în noul stat grec"** s-a înscris în tematica simpozionului teologic ce avusese loc cu două săptămâni în urmă şi care îşi propunea să analizeze aspectele relaţiei Biserică-politică în lumea contemporană.

Trecând în revistă istoricul legislaţiei eclesiastice, de la începuturile ei, trecând apoi prin perioada bizantină, când canoanele Bisericii dobândesc aceeaşi autoritate ca şi legile statului, autorul îşi concentrează în final analiza asupra perioadei moderne. Din 1821 statul grec nou format caută să îşi impună autoritatea şi în interiorul Bisericii. Are loc proclamarea autocefaliei prin decret regal (1833). Decretul copia îndeaproape legislaţia bavareză, cu totul străină de tradiţia ortodoxă, lucru de înţeles în contextul politic european de atunci.

Legislaţia care a urmat a făcut Biserica Ortodoxă a Greciei cu totul subordonată Statului şi a creat o tradiţie nefastă a controlului Bisericii de către autorităţile statale.

Lucrurile s-au schimbat în 1974, odată cu restaurarea democraţiei după perioada regimului militar, când Constituţia Republicii Greceşti din 1975 redă Bisericii drepturile ei fireşti: „Biserica Ortodoxă Răsăriteană a lui Hristos este religia predominantă în Grecia. Biserica Ortodoxă a Greciei este unită dogmatic, în mod indisolubil, cu marea Biserică din Constantinopol şi cu orice altă Biserică a lui Hristos care ţine aceeaşi doctrină şi, ca şi ele, ţine cu fermitate sfintele canoane apostolice şi sinoadele şi sfintele tradiţii. Ea este autocefală şi este guvernată de către Sfântul Sinod al episcopilor activi şi de către un Sfânt Sinod Permanent, derivat din el şi compus aşa cum este rânduit în Charta Constituţională a Bisericii, păstrând întotdeauna prevederile Tomusului Patriarhal din 29 iunie 1850 şi al Actului Sinodal din 4 septembrie 1928".

În acest mod s-a consfinţit libertatea şi independenţa Bisericii Ortodoxe a Greciei faţă de orice autoritate seculară, orice intervenţie din partea unui organ legislativ, juridic sau administrativ în problemele ei fiind nu numai neconstituţională, dar şi contrară învăţăturii ei dogmatice şi prevederilor ei canonice.

*
* *

Evenimentele din octombrie—noiembrie 1998 au confirmat vechea tradiţie ecumenică existentă în Transilvania, iar din punct de vedere academic au reprezentat un incontestabil câştig pentru prestigiul Universităţii sibiene. Mai mult, cred că ele au un mesaj care răzbate dincolo de cadrul teologic, bisericesc şi academic, în care ele s-au desfăşurat; un mesaj pertinent în sfera politicului şi a socialului, unde întâlnirea dintre creştini este capabilă să ofere un model viabil al întâlnirii şi comunicării interumane.

Pr. preparator CONSTANTIN OANCEA

"LAUDATIO"

Profesorul Dr. FRIEDRICH HEYER

S-a spus, pe drept cuvânt, că secolul al XX-lea este secolul ecumenismului, al contactelor dintre diferitele confesiuni, al colaborării lor în probleme de interes social, pentru apărarea vieţii, dreptul sacru al fiecărui om, urmărind, în final, refacerea unităţii creştine.

Din aceste considerente, confesiunile creştine au datoria să se cunoască mai bine, să respecte tradiţiile de veacuri ale fiecăreia, să renunţe la prozelitism şi la ura confesională sau religioasă.

În ultima jumătate de veac, în pofida conjuncturii social-politice prin care a trecut România — ori poate tocmai pentru aceea — o serie de istorici şi teologi de alte confesiuni, din Apusul Europei şi din America, şi-au îndreptat atenţia spre istoria noastră naţională şi bisericească, spre cultura românească medievală patronată de Biserică. Teologi şi istorici de mare prestigiu din afara hotarelor ţării — ortodocşi, catolici şi protestanţi — au făcut reale servicii poporului nostru şi istoriografiei româneşti, prin lucrările lor şi prin obectivitatea cu care au prezentat trecutul nostru şi spiritualitatea ortodoxă românească, dovedind cercetătorilor şi teologilor din afara hotarelor ţării că Ortodoxia românească merită aceeaşi preţuire ca şi cea greacă ori slavă. Aş aminti, în acest context, nume ilustre de teologi romano-catolici sau protestanţi, prieteni devotaţi ai poporului român şi ai Bisericii sale ortodoxe, care s-au impus în istoriografia bisericească universală prin lucrările lor, ca regretatul părinte Wilhelm Nyssen, de la Facultatea de Teologie a Universităţii din Köln, părintele Albert Rauch, de la Institutul ecumenic din Regensburg, profesorul Ernst Christian Suttner de la Facultatea de Teologie a Universităţii din Viena, ca şi teologii evanghelici germani Hans-Dieter Döpmann, profesor de Istorie bisercească la Facultatea de Teologie a Universităţii Humboldt din Berlin, doamna Fairy von Lilienfeld şi Karl-Christian Felmy, de la Facultatea de Teologie Evanghelică a Universităţii din Erlangen, Adolf Martin Ritter, apreciat patrolog şi istoric, profesor la Facultatea de Teologie din Heidelberg, pastorul danez Alf Johansen, ortodoxul Olivier Clément de la Institutul teologic „Saint Serge" din Paris şi alţii, toţi vizitându-ne ţara, inclusiv Sibiul, în repetate rânduri. La aceştia, adăugăm şi câţiva istorici din afara Bisericii, „laici", ca americanul Keith Hitchins de la Universitatea statului Illinois — SUA, „Doctor Honoris Causa" al Universităţii „Lucian Blaga", cu studii deosebit de valoroase şi o monografie închinată patronului Facultăţii noastre, Andrei Şaguna, italienii Mario Ruffini de la Universitatea din Torino, cu studii remarcabile privitoare la cultura românească medievală şi monografii ale unor personalităţi eclesiastice, sau Cesare Alzati

de la Universitatea catolică din Milano, bizantinologul german Johannes Irmscher, cercetătoarea Krista Zach și alții.

Între acești teologi de prestigiu care au publicat studii și cercetări despre Ortodoxie, inclusiv cea românească, se numără și dr. Friedrich Heyer, fost profesor de Istoria confesiunilor creștine la Facultatea de Teologie Evanghelică a Universității din Heidelberg.

Profesorul Friedrich Heyer s-a născut la 24 ianuarie 1908, în Darmstadt, nu departe de Frankfurt-ul lui Goethe. A studiat la renumitele Facultăți de Teologie Evanghelică din Tübingen, Giessen și Göttingen, cu un stagiu de specializare la Montpellier în Franța; în 1938 este proclamat doctor în Teologie cu o lucrare referitoare la „Anabaptiștii din epoca reformei". Își începe activitatea ca preot și profesor particular la o familie princiară la castelul Ernstbrunn, în Austria inferioară. A participat la cel de-al doilea război mondial ca simplu soldat, în urma refuzului său de a colabora cu autoritățile naziste. Fiind pe frontul de est, a avut ocazia să cunoască drama Bisericii ortodoxe din Ucraina, de după 1917, experiență care l-a marcat profund și l-a determinat ca mai târziu să-și îndrepte atenția spre istoria creștinismului răsăritean contemporan.

În 1951, este „abilitat" pentru Istoria contemporană a Bisericii din afara Germaniei, la Academia teologică evanghelică din Kiel. De acum înainte va începe o serie de cercetări asupra istoriei Bisericilor ortodoxe — în special a celor grecești și slave — dar și a Bisericilor pe care noi le numim „orientale". În 1963, de pildă, a publicat o lucrare fundamentală și foarte obiectivă despre „Biserica romano-catolică între 1648—1870".

Apreciat în mod deosebit pentru temeinicia, obiectivitatea și ecumenismul lucrărilor sale, în 1964, este chemat să ocupe postul de profesor pentru disciplina nou creată despre confesiunile creștine, la Facultatea de Teologie Evanghelică a Universității „Ruprecht-Karls" din Heidelberg. În 1976 obține titlul de „profesor emerit", continuându-și prodigioasa activitate universitară până în ianuarie anul acesta, când a susținut așa-numita „prelegere de rămas bun".

În această calitate, de profesor la Heidelberg, a editat lucrarea „Konfessionskunde", la Berlin și New York, în 1977, cu colaborarea altor distinși teologi germani, ca F.v. Lilienfeld, K. Ch. Felmy, W. Hage și D. Müller. În același an a publicat, la Wiesbaden o interesantă lucrare despre Biserica etiopiană, urmată, mai târziu, de alta privitoare la sfinții Etiopiei. Sub îndrumarea sa apare și o lucrare despre Biserica armeană, la Stuttgart, în 1978. În 1984 publică o nouă lucrare, de data aceasta închinată istoriei bisericești din Țara Sfântă, acum în curs de traducere în limbile română și bulgară, totodată fiind în pregătire și o nouă ediție în limba germană. În 1991 a publicat o lucrare privind „Problema orientală" în viața Bisericilor, în care prezintă rolul Bisericii în emanciparea națiunilor ortodoxe din sud-estul Europei, între 1804—1912.

Pentru a-i face pe studenți să înțeleagă mai bine trecutul Bisericilor pe care le prezenta în prelegerile sale, ca și tradițiile acestora,

profesorul Heyer organiza mereu excursii de studii, rămase în amintirea atâtor generații de studenți, în țările din sud-estul Europei, în Țara Sfântă, în Etiopia și Ucraina.

Tot în acest context trebuie să amintim că profesorul Heyer este inițiatorul și conducătorul — până în 1982 — a cunoscutului „Seminar teologic sud-est european", patronat de Facultatea de Teologie din Heidelberg, ca și de „Societatea sud-est europeană", secția (filiala) Mannheim - Heidelberg. Întrunirile acestui Seminar — tot la doi ani — au avut loc inițial la Heidelberg, continuând la Sibenik, în Croația, în 1978, cu o excursie de neuitat în fosta Iugoslavie, cu vizitarea unor mânăstiri ortodoxe și biserici romano-catolice de la Belgrad la Adriatica, la Tessalonic, în 1980, încheiată cu vizitarea unor mânăstiri grecești, inclusiv a Muntelui Athos, la Institutul teologic din București, în 1982, continuând apoi iar la Heidelberg, iar în 1992 la noua Facultate de Teologie din Iași (al X-lea). La aceste Seminarii au participat și mulți teologi români, ca regretații profesori sibieni: Dumitru Stăniloae, Nicolae Balca, Teodor Bodogae, prieteni ai domnului profesor Heyer, profesorii Mircea Păcurariu, Sebastian Șebu, Ioan Vasile Leb și alții, care s-au bucurat de sprijinul și dragostea sa.

Nu putem încheia fără să amintim că profesorul Heyer a îndrumat și munca unor tineri teologi români — unii licențiați ai Facultății noastre — care și-au făcut studiile de doctorat la Heidelberg. În câteva rânduri, profesorul Heyer a vizitat și Facultatea noastră, și a susținut chiar conferințe în această aulă.

Din expunerea noastră, prea rezumativă poate, reiese că profesorul Heyer este o aleasă personalitate a ecumenismului contemporan și a teologiei evanghelice, un om de o rară distincție sufletească, un dascăl de excepție care a îndrumat cu competență atâtea generații de studenți — germani sau străini —, un cărturar care a pus în lumină comorile spiritualității răsăritene în lumea atât de secularizată în care trăim, un prieten apropiat al tuturor celorlalte confesiuni creștine. Toate aceste virtuți s-au unit în chip armonios într-un om cu suflet mare și chip mereu luminos, care știe să-i îmbrățișeze pe toți în dragostea sa cu adevărat evanghelică. Iată de ce Consiliul Facultății noastre de Teologie a hotărât — iar Senatul Universității a aprobat — să i se acorde titlul „Doctor Honoris Causa" al Universității „Lucian Blaga".

Pr. Prof. Dr. MIRCEA PĂCURARIU

„LAUDATIO“

— Ph. HARNONCOURT —

**Stimate Domnule Rector, Prea Sfinţite Părinte Episcop,
Stimate Domnule Episcop, Prea Cucernici Părinţi Profesori,
Stimaţi oaspeţi, iubiţi studenţi,**

În acest moment memorabil din viaţa Facultăţii şi al Universităţii noastre, îmi revine cinstea deosebită de a prezenta cu puţine cuvinte contururile unei personalităţi întru totul remarcabile, care a marcat spaţiul vast al vieţii creştine contemporane, împletind forţa ei de iradiere duhovnicească, intelectuală şi umană cu firul existenţei creştine din România şi mai cu seamă din Sibiu. Credinţa mea este că întâlnirea cu creştinii ortodocşi din România, şi mai ales cu Facultatea noastră de teologie a contribuit ea însăşi la actualizarea unor noi faţete ale acestei personalităţi, devenirea ei îngemănându-se în ultimii ani cu propria noastră creştere spre rosturi mai înainte nebănuite, deschise însă acum experienţei noastre. Cel spre care îmi îndrept astfel privirea, nu pentru a poposi spre ceva exterior nouă, ci pentru a însoţi un tovarăş credincios pe parcursul aşa de frământatului deceniu care îşi găseşte astăzi o aşa de fericită rotunjire.

Cel spre care ni se îndreaptă gândul cu discreta emoţie a afinităţii de Dumnezeu rânduite şi cultivate de noi cu toată grija cuvenită seminţei pentru care dorim să fim pământ bun, care să ducă la rod însutit, este Monseniorul Prof. Univ. Dr. Philipp Harnoncourt, titularul catedrei de liturgică din cadrul Facultăţii de teologie catolică a Universităţii din Graz.

Cuvintele care doresc să însoţească parcă întâlnirea noastră din această fericită zi sunt la fel de numeroase ca şi multiplele faţete ale unei biografii personale şi ştiinţifice aproape inepuizabile. Preţ de o clipă doresc să se oprească, pline de smerenia creştină care ştie prea bine că toate cele bune sunt pogorând de sus, care toate le împlineşte. Şi totuşi îşi iau avânt pentru a-l preamări tocmai prin aceste vrednicii pe Cel Prea Înalt, care l-a înzestrat pe fratele nostru Philipp cu toate acele alese calităţi care au făcut din Domnia Sa o personalitate ştiinţifică majoră, pe care Facultatea şi prin ea Universitatea noastră o cinsteşte în chip deosebit, privind, ca în oglindă, spre propria ei împlinire academică.

Avântul bine temperat al preţuirii noastre găseşte primele clipe de întemeiată odihnă în coordonatele concrete rostuite de Dumnezeu vieţii profesorului Philipp Harnoncourt şi în răspunsurile pe care a ştiut să le dea acesta permanentei interogaţii pe care ne-o adresează Crea-

torul nostru în legătură cu talanții pe care ni I-a încredințat spre îngrijire și sporire.

S-a născut în 1931 la Berlin, a studiat teologia la Graz și München; i-a fost acordat titlul de doctor în teologie de către Universitatea din Graz în 1963, pentru ca în 1972 să obțină titlul de doctor docent, care i-a permis să ocupe la 1 septembrie al aceluiași an catedra de liturgică din cadrul Facultății de Teologie Catolică din Graz. În perioada 1974—1975 a fost decanul acestei facultăți, funcția academică alăturându-se doar unui număr însemnat de alte îndatoriri cu caracter științific pe care a trebuit să le ducă la bun sfârșit de-a lungul timpului. Amintesc în acest context doar calitatea de membru în comitetul director al așa de importantei fundații ecumenice Pro Oriente din Viena, a cărei filială din Graz o conduce din 1987.

Prețuirea noastră academică se adresează celui care s-a profilat încă de timpuriu ca unul dintre cei mai importanți specialiști în teologie liturgică din întregul spațiu creștin catolic și cu precădere în cel de limbă germană. Ea nu se întemeiază doar pe lucrări de referință, cum ar fi teza de doctorat — „Das calendarium proprium in der heutigen Diözese Seckau von 1596 bis 1962" — sau „Gesamtkirchliche und teilkirchliche Liturgie", pentru a aminti doar două din cele șase cărți de autor ale profesorului Harnoncourt, ci în egală măsură pe numărul aproape imposibil de precizat al comunicărilor și articolelor pe care ni le-a dăruit acest inepuizabil cercetător.

Valoarea științifică și căldura umană, iradiind dintr-o înzestrare naturală susținută de permanentă aplecare asupra valorilor creștine, au făcut ca de-a lungul anilor Pr. Prof. Harnoncourt să susțină cursuri de unul sau două semestre în cadrul universităților din Erfurt, Viena, Addis Abeba sau Ierusalem, care vin să se adauge numărului și el aproape imprecizabil de conferințe susținute în nenumărate orașe din lumea catolică și cea necatolică. Începând din 1990 găsim și Sibiul înscris pe acest itinerar atât de bogat, încât ne trimite prin analogie la exercițiul peripatetic al vechilor înțelepți.

Ca toți teologii importanți pe care i-a cunoscut Biserica de-a lungul timpului, Philipp Harnoncourt a înțeles să-și îndrepte atenția spre probleme concrete, arzătoare, aflate în centrul existenței creștine contemporane. Poate nici una nu este așa de presantă ca cea a ecumenismului contemporan și tocmai angajamentul fără nici un menajament de care a dat dovadă în această privință reprezintă încă una dintre rațiunile majore care ne-au îndemnat să-i acordăm Profesorului Philipp Harnoncourt titlul de „Doctor Honoris Causa" al Facultății, respectiv al Universității noastre. Asumându-și riscuri, pentru cunoscător deloc neglijabile, Domnia Sa a făcut din apropierea dintre creștini aparținând unor confesiuni diferite obiectul unui permanent și total angajament, profilându-se astfel ca unul dintre acei mari promotori ai spiritului ecumenic, care îi conferă acestuia vigoare, credibilitate și perspectiva unei împliniri situate dincolo de îndoielile clipei. Iar întregul demers este susținut în permanență de cel mai autentic entuziasm creștin și o serioasă rigoare academică. Acesta este cel de-al doilea motiv major pentru care

Facultatea „Andrei Şaguna“ a solicitat senatului Universităţii „Lucian Blaga“, din Sibiu să-i acorde Profesorului Philipp Harnoncourt titlul de Doctor Honoris Causa.

Există şi un al treilea motiv, la care m-am referit deja, fără a-l numi însă în mod expres ca atare. Mă gândesc la legăturile nemijlocite care s-au constituit între Domnia Sa şi Facultatea noastră de-a lungul ultimilor ani. Ele au şi o dimensiune umană, adică de frăţietate creştină, care, deşi esenţială, va rămâne acum aproape neamintită, datorită aceleiaşi sfieli pe care o considerăm indispensabilă oricărei afinităţi elective autentice. În prim plan se situează însă în această clipă spiritul de comuniune academică despre care avem sentimentul că ne anima în egală măsură, înrudirea spirituală incontestabilă pe care o resimţim la tot pasul, convingerea că angajamentul susţinut în favoarea elaborării unor modele teologice are darul să lumineze într-un mod cu totul particular lucrarea lui Dumnezeu într-o lume învăluită uneori prin proprie alegere în văluri de umbră ale existenţei. Fără îndoială că prin tot ceea ce face şi gândeşte Pr. Prof. Harnoncourt face parte din comunitatea noastră academică. Astfel, acordarea titlului de Doctor Honoris Causa consfinţeşte o realitate pe care doar acest moment festiv ne determină să o marcăm ca atare. Pentru noi ea ţine deja de domeniul firescului.

Valoare ştiinţifică de excepţie, angajament ecumenic susţinut şi afinitate academică incontestabilă — iată trei moduri de percepere a personalităţii Pr. Prof. Philipp Harnoncourt despre care Facultatea de Teologie „Andrei Şaguna“ este convinsă că îşi regăsesc unitatea firească în mod deosebit prin semnul excepţional de preţuire academică pe care i-l arată astăzi.

Arhidiac. conf. dr. DORIN OANCEA

LAUDATIO

pentru Prof. Dr. ULRICH LUZ

Nu este lipsit de semnificaţie că între personalităţile care-şi leagă astăzi mai strâns numele de Facultatea de Teologie «Andrei Şaguna» şi, implicit de Universitatea sibiană se află un profesor de Noul Testament.

Studiile biblice în general şi Studiul Noului Testament în special au ocupat întotdeauna un loc de cinste între disciplinele înaltei şcoli teologice de la Sibiu. Profesori ca Nicolae Colan, membru al Academiei Române, care a urcat treptele înaltei ierarhii bisericeşti până la scaunul Mitropoliei Ardealului, Grigorie Marcu şi Sofron Vlad, pentru Studiul Noului Testament, şi Nicolae Neaga, pentru Studiul Vechiului Testament, şi-au înscris numele la loc de cinste în galeria marilor personalităţi teologice şi bisericeşti ale veacului nostru.

Continuând această strălucită tradiţie, Facultatea noastră de Teologie are conştiinţa că poate fi un factor esenţial într-un efort, a cărui stringentă necesitate este astăzi adânc resimţită, de relansare la un nou nivel a studiilor biblice în ţara noastră şi, în general, în lumea ortodoxă. O garanţie importantă a reuşitei noastre în acest efort o constituie şi evenimentul de astăzi al conferirii titlului de **doctor honoris causa** ilustrului savant de Studiul Noului Testament care este Domnul Profesor Dr. Ulrich Luz.

Profesorul Ulrich Luz s-a născut la 23 februarie 1938 în Männedorf, Elveţia. După studii liceale la Zürich, între anii 1957—1962 a fost student în Teologie evanghelică la Zürich, Göttingen şi Basel, luându-şi examenul de stat (licenţa) în 1962. În 1963, după examenul de teologie practică, a primit ordinaţiunea. În 1967 a fost promovat doctor în Teologie, având-l ca îndrumător pe vestitul profesor Eduard Schweizer, iar în 1968 şi-a luat docenţa pentru Noul Testament la Facultatea de Teologie Evanghelică din Zürich.

Asistent la această facultate între 1963—1968, apoi pastor la Zürich Seebach între 1968—1969, profesor invitat la Universitatea Internaţională Creştină din Tokyo şi la Universitatea «Aoyama Gakuin» din Tokyo între 1969—1971, profesor titular de Noul Testament la Facultatea de Teologie Evanghelică din Göttingen între 1972—1980 şi profesor titular de Noul Testament la Facultatea de Teologie Evanghelică a Universităţii din Berna din 1980 până în prezent, iată, pe scurt, traseul activităţii universitare a profesorului Ulrich Luz.

A ţinut cursuri, ca profesor invitat, la Pretoria (UNISA) şi la Universitatea Pontificală Gregoriană din Roma. A ţinut prelegeri şi conferinţe în Germania, Franţa, Anglia, Finlanda, Italia, Japonia, Austria,

România, Rusia, Scoţia, Suedia, Cehia, Elveţia, Africa de Sud, Ungaria şi Statele Unite ale Americii.

Alte activităţi: membru al Comisiei Teologice a Alianţei Evanghelice elveţiene între 1928—1995 (preşedinte între 1988—1995); membru şi vicepreşedinte al Institutului de cercetări al Asociaţiei de Studii Evanghelice între 1976—1992; membru al Comitetului Executiv al Studiorum Novi Testamenti Societas între 1987—1989 şi 1995-prezent; membru în Comisia de cercetare a Universităţii din Berna.

Pentru activitatea-i cu totul deosebită, i s-a conferit deja titlul de **doctor honoris causa** de către Universitatea din Leipzig, în 1993, şi de către Universitatea «Karoly Gaspar» din Budapesta, în 1996. A fost preşedinte al Studiorum Novi Testamenti Societas între 1997—1998.

Este căsătorit cu Doamna Salome, născută Keller, şi au trei copii: Johannes Martin (n. 1973), Christine Elisabeth (n. 1975) şi Magdalena Renata (n. 1977).

Lucrările de specialitate (cărţi şi studii) publicate de profesorul Ulrich Luz, începând din 1960, pe când era încă student, acopăr un larg evantai de subiecte teologice, în special din domeniul Studiului Noului Testament. Spaţiul nu-mi permite nici măcar o sumară enumerare a celor peste 100 de titluri de lucrări, publicate în germană, engleză, franceză, japoneză, italiană, maghiară etc. Încununarea acestei munci ştiinţifice cu totul excepţionale o constituie cele trei volume apărute până acum (volumul al patrulea, final, va urma în curând) ale Comentariului la Evanghelia după Matei — **Das Evangelium nach Matthäus**, din importanta serie EKK (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament). Cele trei volume însumează la un loc peste 1500 de pagini mari şi dense. Primul volum a apărut într-o primă ediţie în anul 1985 (ed. a II-a, 1989), fiind editat şi în engleză (1989); volumul II a apărut în 1990 (ed. a II-a, 1996), fiind editat şi în limba japoneză (1997); volumul III a apărut în 1997. Lucrul la acest comentariu s-a materializat, de asemenea, într-o mulţime de alte lucrări asupra Evangheliei de la Matei. Aş menţiona aici numai **Die Jesusgeschichte des Matthäus**, 181 p. (1993), apărută şi în engleză, cu titlul **The Theology of Matthew** (1995), şi în japoneză (1996).

O mulţime de alte studii, de exegeză şi teologie a celorlalte Evanghelii sau a epistolelor neotestamentare, de ermeneutică etc., se constituie într-un strălucitor buchet de roade ale unui efort ştiinţific cu totul excepţional.

Un loc central în opera exegetică a profesorului Luz îl ocupă ideea a ceea ce se numeşte «Wirkungsgeschichte», după care interpretarea Sfintei Scripturi nu este ceva pur obiectiv, nici ceva ce ţine pur şi simplu de domeniul istoriei. Biblia, conform acestei înţelegeri, vorbeşte întotdeauna pentru noi şi noi trăim într-un spaţiu ecleziastic şi cultural în care suntem deja formaţi de către Biblie. Ideea lui «Wirkungsgeschichte» este, deci, aceea de a explora «spaţiul» în care trăim sau ceea ce noi datorăm Bibliei, care ne este familiară încă înainte de a începe să o citim.

Adăugăm că profesorul Luz face parte din comitetele editoriale ale unor publicaţii de prestigiu ca «Judaica» (din 1983), «Evangelische Theo-

logie» (din 1986), «Nachlassausgabe Albert Schweitzer» şi a seriei «Evangelisch-Katholischer Kommentar» (din 1995).

Se cuvine să menţionăm şi faptul că profesorul U. Luz a fost profund marcat de timpul petrecut în Japonia. Lucrări ca **Studenţii japonezi şi credinţa creştină** (1972), **Dumnezeu în Japonia** (1973), **Eu-ul la Iisus** (1987), ca şi faptul că în prezent profesorul Luz se ocupă şi de **Institutul de ştiinţa religiilor** al Universităţii din Berna sunt roadele unui interes aparte în acest sens.

O dimensiune fundamentală a vieţii şi lucrării profesorului U. Luz o constituie ecumenismul. Această dimensiune exprimă convingerea adâncă a sa că Bisericile au nevoie unele de altele. A şi scris o carte despre unitatea Bisericii în Noul Testament şi astăzi — **Sie aber hielten fest an der Gemeinschaft...** — a cărei idee centrală este cea a unităţii ca proces.

Ţările europene de dincoace de «cortina de fier» au fost de multă vreme o «dragoste» aparte a profesorului Luz, care a şi căutat mereu să depăşească frontiera artificială trasată prin mijlocul Europei. Înainte de 1989, a vizitat aproape în fiecare an Germania de Est. În anii din urmă, fiind în conducerea Studiorum Novi Testamenti Societas, a căutat să contribuie la progresul studiilor biblice în ţările fost comuniste. Din iniţiativa şi prin eforturile deosebite ale Domniei Sale au fost create şi continuă să fie întreţinute şi îmbogăţite două valoroase biblioteci biblice, la Petersburg şi la Sofia.

Am bucuria să adaug la acestă prezentare menţionarea iniţiativei şi a rolului deosebit pe care profesorul Luz l-a avut la organizarea şi la reuşita strălucită a **Simpozionului Est-Vest a specialiştilor ortodocşi şi neortodocşi de Noul Testament**, care a avut loc la Seminarul de la Mânăstirea Neamţ în 5—11 septembrie a.c.

Dar nu numai de acum este Domnia Sa un prieten al României şi, în special al Sibiului. De la prima sa vizită la Sibiu, în 1993, când a ţinut câteva ore de curs şi la facultatea noastră, ne-a rămas profund ataşat şi a menţinut mereu contactul cu noi. Între timp, datorită şi profesorului Luz, s-a realizat un dublu parteneriat, între Facultatea noastră şi Institutul Teologic Protestant, ramura Evanghelică-luterană din Sibiu, pe de o parte, şi cele două Facultăţi de Teologie, Reformată şi Veche-catolică, din Berna, pe de altă parte.

Iată atâtea temeiuri pentru care Facultatea de Teologie Ortodoxă a propus şi Senatul Universităţii «Lucian Blaga» din Sibiu a aprobat ca Domnului Profesor Dr. Ulrich Luz să i se confere titlul de **doctor honoris causa**.

Pr. Prof. Dr. VASILE MIHOC

LAUDATIO

Î. P. S. MITROPOLIT — PROFESOR DR. PANTELEIMON RODOPOULOS DIN TESALONIC, MITROPOLIT DE TYROLOE ŞI SERENTION

Facultatea de Teologie „Andrei Şaguna" din Sibiu trăieşte din nou momente de aleasă bucurie duhovnicească, pentru că la cununa celor trei „Doctori Honoris Causa" proclamaţi aici în urmă cu două săptămâni, se adaugă astăzi o nouă nestemată, cea a Ortodoxiei de limbă greacă. Era firesc ca între cele patru personalităţi ale teologiei contemporane, pe lângă un romano-catolic, un evanghelist luteran şi un reformat, să figureze şi un reprezentant al marii familii a popoarelor ortodoxe. Alegerea unui strălucit ierarh ortodox, mitropolit şi profesor la Facultatea de Teologie ortodoxă din Tesalonic îşi are tâlcul ei.

În primul rând am apreciat rolul Tesalonicului în spiritualitatea ortodoxă şi în cultura europeană, oraş care păstrează moaştele Sfântului Dimitrie izvorâtorul de mir, atât de popular şi în rândurile credincioşilor români. Aici, în oraşul ocrotit de acest Sfânt mucenic, au activat atâţia mari teologi, între care aş menţiona doar pe Sfântul Grigorie Palama (1359), ale cărui învăţături privitoare la isihasm au influenţat mult şi viaţa monahală din ţările româneşti şi pe Sfântul Simeon şi el arhiepiscop al Tesalonicului († 1429), ale cărui lucrări au cunoscut o largă circulaţie în rândul ierarhilor, călugărilor şi preoţilor români, fie în versiuni slavone, până prin secolul al XVI-lea, fie, mai târziu, prin traduceri româneşti, în manuscris sau tipărite.

Dar între oraşul Sfântului Dimitrie şi Biserica ortodoxă română au existat şi legături directe. De pildă, un fost mitropolit al Tesalonicului, devenit în două rânduri patriarh ecumenic sub numele de Nifon II, a fost solicitat de domnitorul Radu cel Mare să vină în Ţara Românească, unde a iniţiat un adevărat program de reorganizare bisericească şi revigorare spirituală la începutul secolului al XVI-lea; la scurt timp după moarte a fost canonizat la Curtea de Argeş, la 16 august 1517, cu ocazia sfinţirii strălucitei ctitorii a lui Neagoe Basarab, aceasta fiind prima canonizare pe pământ românesc. Un alt fost patriarh ecumenic, Atanasie Patelaros, iniţial mitropolit al Tesalonicului, şi-a recuperat scaunul ecumenic pentru a doua oară cu sprijinul domnitorului Moldovei Vasile Lupu, iar după ce a fost înlăturat de autorităţile otomane, a trăit mai mulţi ani în mânăstirea „Sf. Nicolae" din Galaţi.

În schimb, pe scaunul mitropolitan al Tesalonicului a păstorit, timp de 15 ani (1745—1760), şi un român, Gavriil Călmaşul-Callimachi, după care a fost transferat, cu binecuvântarea Patriarhiei ecumenice, în scaunul mitropolitan din Moldova sa natală, unde a desfăşurat, timp de 26

de ani, o prodigioasă activitate misionară, cultural-editorială şi chiar politică, înscriindu-şi numele în rândul celor mai străluciţi ierarhi din istoria noastră.

Se ştie că în perioada turcocraţiei, domnii Ţării Româneşti şi ai Moldovei au sprijinit o seamă de aşezăminte bisericeşti şi culturale de limbă greacă, între care şi unele din Tesalonic, cum a fost mânăstirea „Sfânta Anastasia", căreia i s-a închinat mânăstirea „Sfântul Ioan" din Focşani, cu toate proprietăţile ei, refăcută în 1840 de episcopul Timotei al Tesalonicului.

În secolul nostru, un apreciat arheolog şi istoric al artei bizantine, profesorul Orest Tafrali de la Universitatea din Iaşi, a publicat — în limba franceză —, mai multe lucrări consacrate Tesalonicului, între care şi o strălucită teză de doctorat la Sorbona privind „Topografia Tesalonicului până în secolul al XIV-lea".

La rândul său, marele teolog român al secolului nostru, părintele Dumitru Stăniloae (1903—1993), iniţial profesor şi rector la Facultatea noastră (1929—1946, pe atunci Academia teologică „Andrei Şaguna") a publicat aici, la Sibiu, în 1938, cea mai temeinică lucrare românească despre „Viaţa şi învăţătura Sfântului Grigorie Palama, cu trei tratate traduse" (250 + 160 p.), precum şi alte câteva studii referitoare la acelaşi mare arhiepiscop al Tesalonicului, în Anuarele Academiei.

Opera lui Nicolae Cabasila a fost studiată şi tradusă în româneşte de doi apreciaţi teologi din zilele noastre, părinţii profesori Teodor Bodogae de la Facultatea noastră şi Ene Branişte de la Facultatea de Teologie din Bucureşti.

În sfârşit, nu putem trece cu vederea faptul că doi teologi români, iniţial amândoi profesori la Facultatea noastră şi apoi la cea din Bucureşti, Dumitru Stăniloae şi colegul său mai tânăr, reputatul canonist Liviu Stan, s-au bucurat de o aleasă cinstire din partea Facultăţii de Teologie din Tesalonic, conferindu-li-se titlul de „Doctor Honoris Causa" în 1968, respectiv 1976. Iar câţiva tineri teologi români — din care unii licenţiaţi ai Facultăţii noastre — au beneficiat de burse de specializare la Facultatea de Teologie din Tesalonic.

Acestea au fost doar o parte din motivele care au stat la baza hotărârii Consiliului Facultăţii noastre de a acorda titlul de „Doctor Honoris Causa" unui strălucit ierarh din Tesalonicul de astăzi. Dar, în afară de aceste „argumente", mai mult de natură istorică şi chiar sentimentală şi de solidaritate interortodoxă, înainte de toate au tras greu în cumpănă meritele incontestabile de natură ştiinţifică şi ecumenică ale Î. P. S. Mitropolit Panteleimon.

Panteleimon (Evanghelos) Rodopoulos s-a născut la Atena în 1929, într-o veche şi distinsă familie originară din Arcadia. Un membru al acesteia, Kiril II Rodopoulos, a fost mitropolit al Corintului (1818—1836), având un rol important în mişcarea de redeşteptare naţională a Greciei (1821), ca preşedinte al Sf. Sinod, fiind cel dintâi semnatar al Protocolului Independenţei de stat a Greciei.

Î. P. S. Panteleimon a absolvit Facultatea de Teologie a Universităţi din Atena, în 1952, ca premiant al promoţiei. Şi-a continuat studiile

la King's College din Londra, apoi la Colegiul „Christ Church“ din Oxford, sub îndrumraea renumitului profesor F.L. Cross, obţinând titlul de „magistru“ pe baza unei teze intitulate „Sacramentariul lui Serapion din Tmuis“. În timpul studiilor în Anglia a fost invitat să susţină prelegeri despre teologia, cultul şi viaţa Bisericii Ortodoxe în comunităţile universitare din Oxford, Cambridge şi Dublin.

În vara anului 1955 a urmat cursuri la Institutul Ecumenic din Bossey, după care a beneficiat de o perioadă de cercetare la Mainz, Heidelberg şi Offenbach, în Germania. În 1958, Facultatea de Teologie a Universităţii din Atena l-a proclamat „Doctor în Teologie“, pe baza unei teze despre „Anaforaua Liturghiei Sf. Marcu“.

Cariera academică o începe în 1960, ca asistent la catedra de Liturgică şi Omiletică a Facultăţii de Teologie a Universităţii Aristoteliene din Tesalonic, pentru care a prezentat teza „Anaforaua Liturghiei Sf. Clement“. Între 1963—1966 a fost decan al Facultăţii de Teologie „Sf. Cruce“ de la Brooklin, Boston, din încredinţarea patriarhului ecumenic Athenagoras. În acest timp s-a renovat clădirea bibliotecii, s-a terminat construcţia frumoasei biserici în stil bizantin şi s-au adunat fondurile pentru construirea unei noi aripi. Acum Facultatea de la Brooklin a primit acreditare universitară. Tot acum a ţinut prelegeri în comunităţile greceşti de pe continentul american, în diferite şcoli teologice şi universităţi.

După întoarcerea în Grecia, a fost ales, în 1968, titular al catedrei de Drept Canonic şi Studii Pastorale la Facultatea de Teologie a Universităţii din Tesalonic.

În 1972, la invitaţia patriarhului Elias IV al Antiohiei, a acceptat postul de decan şi a organizat Institutul de Teologie „Sf. Ioan Damaschin“ de la Balamand, unde a rămas până în 1975, împărţindu-şi timpul între Balamand şi Tesalonic. În perioada 1975—1979, şcoala de la Balamand a funcţionat la Tesalonic. Prin eforturile Î. P. S. Sale, Institutul de la Balamand a obţinut acreditarea academică din partea autorităţilor libaneze şi a Universităţilor din Grecia.

A fost membru al Senatului Universităţii din Tesalonic (1976—1977), decan al Facultăţii de Teologie (1977—1978), vice-rector şi apoi rector al Universităţii din Tesalonic (1981—1983), Î. P. S. Sa fiind primul, şi până acum singurul ierarh care a deţinut această înaltă funcţie universitară de la întemeierea statului modern grec.

În 1982 a reprezentat Universităţile greceşti la Forumul Rectorilor din ţările balcanice ţinut la Belgrad, sub egida UNESCO.

A fost invitat să conferenţieze pe teme de specialitate la universităţi şi institute ortodoxe, catolice şi protestante din Europa Apuseană şi Răsăriteană ca: Facultatea de Teologie a Universităţii din Bonn, Facultatea de Drept a Universităţii din Viena, Institutul Teologic Ortodox de la Preşov, Fundaţia Pro-Oriente de la Viena, Centrul Patriarhal de la Chambesy, Centrul de Studii Bizantine Dumberton Oaks din SUA. A fost invitat să organizeze Seminarul pentru Capelani ortodocşi al Armatei Americane din Germania la Bonn, privind teologia ortodoxă, liturgica

şi pastorala. A predat Dreptul Bisericesc şi la Universitatea Deschisă a Municipalităţii din Tesalonic.

A publicat o serie de lucrări de Drept canonic, Liturgică şi Pastorală, între care Canoanele Sinodului din Laodiceea ca „Lege" a Bisericii privind cultul dumnezeiesc, Vechile canoane bisericeşti şi noua legislaţie din Biserica greacă, Egalitatea şi solidaritatea episcopilor în administrarea Bisericii, Privire eclesiologică asupra Canonului 34 apostolic, Diaspora ortodoxă din punct de vedere eclesiologic şi canonic, Primatul de onoare şi jurisdicţia după canoanele 2 şi 3 ale Sinodului II ecumenic, Simeon al Tesalonicului şi Marea Biserică a lui Hristos, Căsătoria şi resortul ei în Grecia, Hirotonia unei singure persoane la Sf. Liturghie şi acordarea atunci a unei singure trepte, Sintagma lui Matei Vlastares şi răspândirea ei în lumea slavă, Dreptul exercitării puterii bisericeşti - judecătoreşti, Legea organică privind administrarea Bisericii Ortodoxe Ruse, Compendiu de Drept canonic (1991) şi multe altele.

În ceea ce priveşte slujirea bisericească, reţinem că la 14 iunie 1952 a fost tuns în monahism la mânăstirea Pendeli; la 29 iunie 1952 a fost hirotonit diacon de către episcopul Panteleimon de Argyrokastron; la 29 august 1954 fiind hirotonit preot de către episcopul Dionysios de Rogon (mai târziu episcop de Kozani); tot acum a fost hirotesit arhimandrit.

În timpul studiilor în străinătate a fost preot (neplătit) al comunităţilor ortodoxe greceşti de la Oxford, Birmingham şi Bristol şi preot-paroh la Frankfurt pe Main. Spre sfârşitul anului 1958 a fost numit vicar general al Mitropoliei Tesalonicului şi eclesiarh al catedralei „Sf. Sofia" din Tesalonic.

Ca vicar a fost un colaborator apropiat al mitropolitului Panteleimon al Tesalonicului. A organizat activitatea pastorală a parohiilor în rândul tinerilor şi a introdus metode pastorale moderne. A organizat mai mult de zece centre pastorale, tabere de vară ,coruri de copii etc.

La 28 mai 1974, Sfântul Sinod al Patriarhiei Ecumenice l-a ales mitropolit titular la Tyana, iar la 15 noiembrie 1977 mitropolit de Tyroloe şi Serention în Tracia.

În 1964 a fost trimis de către Patriarhia Ecumenică la Roma ca observator la Conciliul II Vatican, unde a adresat un cuvânt papei Paul VI din partea observatorilor ne-catolici.

În anii 1970 a participat, ca membru al delegaţiei Patriarhiei Ecumenice, la întrunirile Comitetului Pan-Ortodox pregătitor pentru Sfântul şi Marele Sinod şi la Comitetul Pan-Ortodox pentru Dialogul teologic între Bisericile Ortodoxă şi Romano-Catolică. În aceeaşi perioadă a fost singurul observator / consultant ortodox la redactarea lui LEX FUNDAMENTALIS al Bisericii Romano-Catolice.

I s-au încredinţat diferite misiuni de reconciliere:

— în perioada 1973—1974 — pentru restabilirea unităţii în Biserica Ciprului;

— în 1983 — pentru rezolvarea problemelor din Biserica din Creta;

— 1996 — a condus delegaţia Patriarhiei Ecumenice la Moscova unde a rezolvat aşa-numita „problemă estoniană" şi a restabilit rela-

ţiile dintre Patriarhia Ecumenică şi Patriarhia Moscovei. A instalat pe Î. P. S. Ioan al Karaliei şi Întregii Finlande ca „locum tenens" al Bisericii autonome a Estoniei.

A fost membru al Comitetului Central al Consiliului Ecumenic al Bisericilor şi al Comitetului Naţional al Bisericilor din SUA. A participat la unele conferinţe şi întruniri ecumenice şi cu caracter academic; în 1970— 1983, a fost vice-preşedinte, iar între anii 1983—1991, preşedinte al Societăţii Academice de Drept a Bisericilor Răsăritene cu sediul la Viena, iar din 1991 este Preşedinte Onorific al acesteia.

Din 1988, de la data începerii dialogului teologic dintre Biserica Ortodoxă şi Alianţa Mondială a Bisericilor Reformate este preşedintele părţii ortodoxe în acest dialog.

Este membru de onoare al Consiliului de Administraţie al Fundaţiei Pro Oriente din Viena.

Este preşedinte al Comitetului de Organizare a Simpozionului academic anual „Tesalonicul creştin".

Din 1985 conduce şi mânăstirea Vlatadon din Tesalonic care, sub conducerea Î. P. S. Sale, a devenit un important centru pan-ortodox. Este vice-preşedinte al Institutului Patriarhal de Studii Patristice de acolo.

În semn de recunoaştere pentru contribuţia sa teologică şi bisericească, i s-au acordat distincţii, decoraţii şi medalii din partea Vaticanului, Patriarhiilor Alexandriei, Antiohiei şi Moscovei, Arhiepiscopiei de Thyatira (Marea Britanie), Mitropoliilor de Tesalonic, Neapolis şi Stavroupolis, Neakrini şi Kalamaria, Municipalităţilor Tesalonicului şi Niagarei (SUA), Comitetelor de organizare a unor conferinţe internaţionale, Uniunii Scriitorilor Greci şi altele.

Dat fiind această impresionantă operă didactică, misionară şi ecumenică desfăşurată de Înalt Prea Sfinţitul Mitropolit Panteleimon Rodopoulos, pe parcursul a peste patru decenii, Consiliul Facultăţii noastre a hotărât — iar Senatul Universităţii a aprobat să i se acorde titlul de „Doctor Honoris Causa" al Universităţii „Lucian Blaga" din Sibiu.

Decan,

Pr. Prof. Dr. MIRCEA PĂCURARIU

A VIII-A ADUNARE GENERALĂ A CONSILIULUI MONDIAL AL BISERICILOR

Între 3-14 decembrie 1998, în campusul Universităţii din Zimbabwe de la Harare, a avut loc cea de a VIII-a Adunare Generală a Consiliului Mondial al Bisericilor desfăşurată în atmosfera sărbătorească a Jubileului celor 50 de ani de existenţă a acestui organism ecumenic. Tema Adunării Generale a fost „Reîntoarceţi-vă la Dumnezeu, bucuraţi-vă în speranţă".

Au fost prezenţi o mie de delegaţi ai Bisericilor membre şi patru mii de oaspeţi şi alţi participanţi. Delegaţia Bisericii Ortodoxe Române, condusă de P. S. Dr. Nifon Mihăiţă, Episcopul Sloboziei şi Călăraşilor, a fost alcătuită din Î. P. S. Iosif, Arhiepiscopul ortodox român al Europei Apusene cu sediul la Paris, Pr. Prof. Dr. Aurel Jivi de la Facultatea de Teologie din Sibiu, Pr. Prof. Dr. Ştefan Resceanu de la Facultatea de Teologie din Craiova, Pr. Nicolae Apostola din cadrul Arhiepiscopiei Misionare Ortodoxe Române din America, Pr. Mihai Lungu de la Serviciul de Relaţii Externe Bisericeşti al Patriarhiei Române, Dl. Vlad Cubriacov, membru al Camerei Deputaţilor a Republicii Moldova şi membru al Adunării Eparhiale a Mitropoliei Basarabiei, Domnişoara Iulia Corduneanu, profesoară de religie de la Iaşi şi Domnişoara Codruţa Grădinaru, preparator la secţia Asistenţă Socială de la Facultatea de Teologie din Sibiu. Au mai fost prezenţi Pr. Prof. Dr. Ion Bria, Pr. Prof. Dr. Viorel Ioniţă şi Pr. Dr. Ioan Sauca din cadrul organismelor ecumenice de la Geneva. De la Facultatea de Teologie din Sibiu au mai participat Pr. Asist. Nicolae Moşoiu, în calitate de consilier teologic şi Domnişoara Veronica Stavilă de la ciclul de studii aprofundate. Din partea Bisericilor Protestante din România au fost prezenţi la Harare: Episcopii Laszlo Tökes, Dr. Kalman Csiha, Arpad Mozes şi Dr. Christoph Klein, precum şi Dl. Prof. Dr. Laszlo A. Kovacs, rectorul Institutului Teologic Unic Protestant din Cluj-Napoca. O delegaţie a AIDROM-ului a fost condusă de Dl. Christian Teodorescu, secretarul executiv al acestui organism ecumenic.

La tema Adunării Generale au fost prezentate trei comunicări datorate Pastorului Dr. Wanda Deifelt din Brazilia (Metanoia), Î. P. S. Anastasios, Arhiepiscopul Tiranei şi al întregii Albanii (Anamnesis) şi Pastorului Dr. Kosuke Koyama din S.U.A. (Bucuraţi-vă în speranţă).

Cu mult interes au fost urmărite rapoartele prezentate de către Sanctitatea Sa Aram I, Catolicosul armean al Ciliciei, moderatorul Comitetului Central al Consiliului Mondial al Bisericilor şi de către Dr. Konrad Raiser, Secretarul General al Consiliului Mondial al Bisericilor.

În cel dintâi a fost evaluată critic activitatea Consiliului în perioada dintre adunările generale de la Canberra şi Harare, realizările principale ale acestuia cum sunt: procesul „Spre o înţelegere şi viziune comună“, Decada ecumenică a Bisericilor în solidaritate cu femeile, dar şi unele din noile provocări care stau în faţa Consiliului Mondial al Bisericilor cum sunt prozelitismul, violenţa, nevoia unei diaconii multi-dimensionale, relaţiile cu Biserica Romano-Catolică, nevoia unei stabilităţi financiare. În a doua parte a raportului a fost discutată semnificaţia celei de a 50-a aniversări a Consiliului Mondial al Bisericilor.

Secretarul general, în raportul său, a pornit de la jubileul Consiliului şi de la semnificaţia Adunării Generale de la Harare ca pregătitoare pentru intrarea Bisericilor Creştine în cel de al treilea mileniu. Pornind de la procesul „Spre o înţelegere şi o viziune comună“, Dl. Raiser a descris Consiliul Mondial al Bisericilor ca pe o comunitate misionară, diaconală şi morală.

Ambele rapoarte menţionează îngrijorarea Bisericilor Ortodoxe faţă de evoluţii recente din cadrul Consiliului Mondial al Bisericilor cât şi nemulţumirea acestora cu privire la formele de reprezentare şi paticipare la luarea deciziilor precum şi dorinţa schimbării acestora pentru a se putea ajunge la un mai mare rol al Bisericilor Ortodoxe în Consiliu. Această îngrijorare s-a materializat printr-un document alcătuit de reprezentanţi ai Bisericilor Ortodoxe, întruniţi la Tesalonic la sfârşitul lui aprilie 1998, la care s-a exprimat dorinţa continuării participării ortodocşilor la activitatea Consiliului dar şi cererea fermă de a se realiza transformări importante în cadrul acestuia. Până la înfăptuirea acestora s-a recomandat o mai redusă participare a Bisericilor Ortodoxe. Trebuie menţionat aici şi faptul că la această Adunare Generală Biserica Ortodoxă Bulgară şi-a anunţat retragerea din Consiliul Mondial al Bisericilor, după ce Biserica Ortodoxă Georgiană a făcut acelaşi lucru mai devreme. Biserica Ortodoxă Rusă a anunţat că îşi suspendă participarea la activităţile Consiliului dar a prezentat candidaţi pentru Comitetul Central şi Comitetul Executiv, care vor veni în continuare la întrunirile acestora. În acelaşi timp îşi păstrează reprezentantul permanent de pe lângă sediul din Geneva al Consiliului. Este de notat şi faptul că la această Adunare Generală au fost prezenţi şi delegaţi ai Patriarhiei Ierusalimului şi ai Bisericii Ortodoxe Sârbe, care absentaseră în trecut. A fost anunţată acum alcătuirea unei comisii mixte care să cerceteze şi să rezolve problemele care afectează în prezent relaţiile Consiliului Mondial al Bisericilor cu Bisericile Ortodoxe.

Aceste şi alte teme au fost dezbătute în cadrul diferitelor comitete ale Adunării Generale, care au analizat împlinirile de după Canberra şi au făcut recomandări pentru perioada următoare şi au avizat pozitiv cererile pentru primirea de noi membri.

Lucrările Adunării Generale s-au desfăşurat în şedinţe plenare dar şi în grupe mici de discuţii, acestea din urmă fiind în număr de peste 140. Au mai existat şi aşa-numitele **padare**, în cadrul cărora Biserici sau organizitii şi-au prezentat activitatea specifică.

Una din şedinţele plenare a fost dedicată Africii, continentul care a găzduit cea de a VIII-a Adunare Generală. Acesta a fost un bun prilej pentru a familiariza pe participanţi cu împlinirile dar şi cu problemele cu care sunt confruntaţi creştinii africani. Unul dintre cei care au vorbit cu acel prilej a fost Dl. Clement Janda, Secretarul General al Consiliului Bisericilor din întreaga Africă. În aceeaşi zi, Adunarea Generală l-a avut ca oaspete pe Excelenţa Sa Dl. Robert Mugabe, preşedintele Republicii Zimbabwe. Preşedintele a subliniat, în cuvântarea sa, rolul pe care misiunile creştine l-au avut în ţara sa, mai ales în domeniul educaţiei. A scos, apoi, în evidenţă gestul curajos al Consiliului Mondial al Bisericilor în vremea în care poporul zimbabwian lupta pentru dobândirea independenţei de stat, ideal realizat abia în 1980. O problemă abordată a fost şi cea a datoriilor externe care împovărează multe naţiuni africane. Domnia Sa a îndemnat Consiliul Mondial al Bisericilor „să-şi asume un rol conducător în a chema lumea să se reîntoarcă la ţelurile sănătoase şi umane care zidesc chipul lui Dumnezeu".

Ziua de 13 decembrie a fost închinată jubileului celor 50 de ani de activitate ai Consiliului Mondial al Bisericilor, fiind rememorate momentele importante, între care cele opt adunări generale ale Consiliului. La această ocazie a fost prezent şi Excelenţa Sa Dl. Nelson Mandela, Preşedintele Republicii Sud-Africane, însoţit de Dl. Robert Mugabe. Între oaspeţi s-au aflat şi unii participanţi la cea dintâi Adunare Generală de la Amsterdam (1948) şi la alte adunări generale, foşti secretari generali ai Consiliului Mondial al Bisericilor.

În ultimele zile ale lucrărilor Adunării Generale de la Harare a fost ales un nou Comitet Central şi un nou Comitet Executiv al Consiliului.

În ziua de 9 decembrie participanţii din România la Adunarea Generală au fost oaspeţii Ambasadei ţării noastre din capitala Republicii Zimbabwe.

În cele două dumineci petrecute la Harare, participanţii au luat parte la serviciile religioase de la diferite biserici din oraş, una dintre acestea fiind catedrala ortodoxă grecească, unde de fiecare dată, Sf. Liturghie a fost săvârşită de către Sanctitatea Sa Patriarhul Petros al Alexandriei, înconjurat de un sobor de ierarhi şi preoţi prezenţi acolo.

Cea de a VIII-a Adunare Generală de la Harare a constituit o adevărată piatră de hotar pentru evoluţia ulterioară a Mişcării Ecumenice.

Pr. Prof. Dr. AUREL JIVI

Părintele Virgil Gheorghiu, TATĂL MEU, PREOTUL CARE S-A URCAT LA CER. AMINTIRI DINTR-O COPILĂRIE TEOLOGICĂ, (traducere de Maria Cornelia Oros), Prefaţă de Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1998, 143 p.

E vorba despre amintirile dintr-o copilărie teologică. Povestindu-şi copilăria autorul face o autobiografie spirituală.

Virgil Gheorghiu a plecat din ţară, în 1945, în Franţa, şi-a dezvoltat o vastă activitate literară. Este autorul unei opere impresionante, cuprinzând 40 de volume.

Cu câţiva ani mai înainte de mutarea sa la cele veşnice, într-un volum, cel de care ne ocupăm, scrie în limba franceză, amintirile sale din copilărie.

Volumul conţine următoarele Capitole:

— De la ora veşnică la ora 25 şi retur, de diac. Ioan I. Ică jr.: Deschizând ochii asupra unei icoane, Scurtă schiţă genealogică, Tatăl meu, slujitorul cerurilor, Greutatea îngerilor, Tatăl meu pe care-l împart cu toată lumea, Amestec de lacrimi şi teologie, Marea idilă teologică, Haina de piele, uniforma noastră penitenciară, O copilărie petrecută în cerul rezidit pe pământ, Casa parohială natală şi vecinii mei, morţii, Trăind în Cer, Cumplită istorie pământească a părinţilor mei, Preotul cu picioarele goale şi proletariatul bisericesc. Durerile, ostenelile şi foamea calului lui Hristos, care a fost tatăl meu, Cum preacinstitul meu părinte a ajuns eretic şi profanator de cimitire şi cum a fost suspendat din slujirea sa, S-a urcat oare tatăl meu, cu trupul la cer?

În prefaţă Ioan I. Ică descrie personajele cărţii, pe Constantin şi Virgil Gheorghiu, viaţa unuia şi opera celuilalt, prin care toate marile dogme şi intuiţii mistice ale Ortodoxiei sunt tratate simplu şi luminos...

În capitolul întâi autorul Virgil Gheorghiu descrie icoana tatălui său Constantin „dintre icoane cea mai scumpă în ochii mei". În capitolul al doilea autorul face genealogia geografică a familiei sale:

„Tatăl meu era preot într-un sat cu 200 de suflete, care trăiau în case mici de lemn, risipite pe distanţă de mulţi kilometri".

Tatăl lui Virgil, preotul Constantin, nu avea pe pământ nici-o altă grijă decât să slujească lui Dumnezeu. „Şi bunicul meu, asemenea, a fost un slujitor al lui Dumnezeu, toţi înaintaşii mei erau preoţi şi slujitori ai lui Dumnezeu".

La noi fiecare Duminică era un Paşte. Toţi se cumineeau, toţi credincioşii radiau de bucurie când întâlneau pe tatăl meu. Toţi îl considerau pe tatăl meu „părintele meu", iar părintele, tatăl meu, îi considera „fiii mei". Tatăl meu era un tată colectiv. Eram aşa de fericit de-a avea un tată pe care trebuia să-l împart cu toată lumea pentru că era preot.

Copilăria lui Virgil este un alt aspect al vieţii lui. Autorul o numeşte „idilă teologică", pentru că el totdeauna a ignorat profanul. Autorul exemplifică spusele sale cu afirmările Părinţilor şi a scriitorilor bisericeşti: Toma Acvinul, Ioan Gură de Aur, Dionisie Areopagitul, Origen, Sfântul Vasile şi alţii. Autorul s-a născut în casa bisericii, în mijlocul incintei sacre, căci biserica este un fel de cer pe pământ. Impresionantă este comunicarea: „Jandarmii au venit să-l aresteze şi să-l arunce în temniţă..." Cu şi aceea: „Era de-o sărăcie preacinstitul meu tată încât nici nu se poate imagina. Am aflat că nu voi merge la Seminar, deşi copiii erau născuţi preoţi, atâtea ne învăţa în de ale bisericii înainte de a ne învăţa alfabetul".

Preotul Constantin Gheorghiu a fost suspendat din funcţie pentru o acuzaţie grosolană că a profanat cimitirul îngropând un evreu in cimitirul ortodox din satul Petrodava.

Şi, cu toate vredniciile sale preotul Constantin Gheorghiu era să fie împuşcat. Numai Dumnezeu l-a scăpat.

Autorul povestindu-şi şi copilăria descrie totodată viaţa preotului Constantin care a activat în spiritul Tradiţiei Creştine. Virgil Gheorghiu a înţeles sensurile adânci ale creştinismului şi a avut răbdarea spre a le valorifica pe o scară superioară.

Cartea dă o pildă de preot, un om spre tot lucrul bun gătit.

În publicarea ei mare a fost rolul Mariei Oros, a lui Ioan I. Ică, Paul Morariu şi a altora.

Cartea este un apel la datoriile pe care le avem faţă de adevărurile care în veci strălucesc, în veci viază.

Pr. Prof. Dr. NICOLAE NEAGA

Pr. Lector Univ. Dorel Man, Florea Mureşan: GRAI ŞI SUFLET ROMÂNESC. Colecţia „Mărturisitori de după gratii" nr. 1, Editura Arhidiecezană, Cluj-Napoca, 1997, 384 p.

Iată o carte închinată prestigiosului slujitor al Bisericii strămoşeşti, Florea Mureşan, martir din epoca despre care, de acum se vorbeşte la perfectul istoric: „A fost".

Cartea conţine capitolele: *Cuvânt înainte* de Î. P. S. Arhiepiscop *Bartolomeu* al Clujului, *O pagină de istorie* de P. S. *Justinian Chira*, episcop al Maramureşului, *Studiu inroductiv* (între pag. 10—23) de Preot dr. *Dorel Man*, lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca.

Studiile scrise de Protopopul Dr. Florea Mureşan sunt încadrate în capitolele:

1. Ziua Domnului;
2. Sărbători;
3. Pagina Bisericii;
4. Meditaţii;
5. Cartea;
6. Pagina studenţilor în Teologie;
7. Mărturisiri.

Desigur un capitol de prestigiu din activitatea lui Florea Mureşan, îl constituie activitatea de teolog cărturar, aşa cum îl justifică volumele:

1. **Cartea de religie ortodoxă**, în 3 ediţii 1941, 1942, 1943;

2. **Întâia carte de învăţătură pentru tineretul român, de lege răsăriteană şi tot românul iubitor de Hristos**, Cluj, 1943, 238 pag.

3. **Biserica din Deal**, sau **Vechea biserică ortodoxă română, din Cluj şi slujitorii ei**, Cluj, 1942, 206 pag.;

4. **Catedrala din Cluj**, 1943, pag. 61.

5. **Cazania lui Varlaam**, Cluj, 1944, pag. 246.

6. **Mitropolitul Andrei Şaguna . . .**, Cluj, 1945, pag. 219.

7. **Biserici şi preoţi din protopopiatul ortodox român al Clujului**, Cluj, 1946, p. 72.

8. **Vieţile Sfinţilor Antonie cel Mare, Macarie Egipteanul şi Efrem Sirul**, Cluj, 1941, p. 32 şi altele.

Actualizând persoana lui Florea Mureşan amintim că s-a născut în 1907, luna iulie, în satul Cimbanca, judeţul Someş, a urmat liceul din Dej, şi la Cluj, apoi Academia Teologică Ortodoxă din Cluj şi Facultatea de Filosofie şi Litere. A fost bursier al Patriarhiei la Universitatea din Strasbourg (Franţa) şi la Berlin. Şi a trecut examenul de doctor la Fa-

cultatea de Teologie din Bucureşti. A fost rând pe rând, profesor de religie, preot în Râşca de Sus (Cluj), apoi preot la Catedrala din Cluj, profesor la Academia Teologică, din Cluj, protopopul Clujului, membru în Societatea scriitorilor Filiala Cluj, etc.

A murit în temniţa de la Aiud.

După cum constată Î. P. S. Bartolomeu, arhiepiscopul Clujului, „Florea Mureşan a fost unul dintre spiritele luminate, slujitor la prima mână, dascăl iscusit, predicator cuvântat, misionar neobosit, purtător de cultură în cel mai cuprinzător sens al cuvântului".

Un luminos portret îi face, preotului martir, Florea Mureşan, P. S. Justinian Chira, episcopul Maramureşului, în capitolele intitulate: O pagină de istorie, precum şi, mai ales, părintele lector universitar Dr. Dorel Man, în studiul său introductiv.

Autorul D. Man se dovedeşte a avea talentul unei personalităţi creatoare, care şi-a dobândit o scadenţă valorică. Volumul se impune prin graiul dulce.

Învelitoarea este de culoarea unui verde expresiv, adică plină de activism util, precum a fost şi viaţa şi activitatea preotului martir Florea Mureşan.

Pr. Prof. Dr. NICOLAE NEAGA

Preot lect. dr. Nicolae Dura, PROPOVĂDUIREA ŞI SFINTELE TAINE, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1998, 288 p.

Aşa cum se precizează în pagina interioară a lucrării, titlul complet al tezei este, de fapt, *Propovăduirea Cuvântului şi Sfintele Taine. Valoarea lor în lucrarea de mântuire*. După cum lesne se poate observa chiar din titlu, teza nu se limitează strict la câmpul omiletic, ci are un caracter interdisciplinar, propriu-zis de interferenţă între dogmatică, omiletică şi liturgică. Elaborarea ei a fost posibilă prin faptul că părintele-autor, actualmente paroh al Comunităţii Ortodoxe din Viena, este absolvent al cursurilor de doctorat de la Secţia Practică, Specialitatea Catehetică-Omiletică, dar, înainte de a pleca în capitala Austriei, a activat ca asistent şi apoi ca lector la Catedra Sistematică a Facultăţii de Teologie din Sibiu, având şi responsabilitatea seminariilor de dogmatică (între 1984—1990; a se vedea *Curriculum vitae*, p. 248).

Lucrarea a fost minuţios pregătită, sub îndrumarea părintelui profesor dr. Constantin Galeriu, începând din anul 1984, an în care părintele N. Dura şi-a susţinut examenul aprofundat de admisibilitate. Numărul apreciabil de lucrări bibliografice utilizate (peste 400 de titluri! — vezi p. 232—247) dovedeşte nu numai asiduitatea elaborării şi cunoaşterea celor mai reprezentative repere din literatura ortodoxă din domeniu, dar şi o largă deschidere ecumenică. Părintele Dura, beneficiar al unei burse de studii la Facultatea de Teologie a Universităţii din Viena (1990—1993), iar din 1993 preot slujitor pentru românii din capitala Austriei, este un bun cunoscător al limbii germane, având posibilitatea să studieze în original lucrări actuale de mare valoare din spaţiul catolic şi protestant, pe care le citează din belşug în notele de subsol şi în lista bibliografică finală.

În generosul „Cuvânt înainte" părintele profesor îndrumător principal, Constantin Galeriu, apreciază pe bună dreptate că *„lucrarea cucernicului preot Nicolae Dura este întru totul vrednică, atât pentru a-l încununa cu legiuitul titlu academic de doctor în teologie, cât şi pentru a fi oferită prin tipar folosului obştesc al slujitorilor Sfintelor Altare, studenţilor teologi, seminariştilor, precum şi oricărui suflet drept-măritor însetat de cuvântul Adevărului..."* (p. 12). Această apreciere a fost făcută, desigur, în acord cu ceilalţi membri ai Comisiei de doctorat, menţionaţi de părintele Galeriu în acelaşi elogios *Cuvânt înainte:* P. S. Prof. Dr. Laurenţiu Streza, Pr. Prof. Dr. Ioan I. Ică, Pr. Prof. Dr. Nicolae Necula şi Pr. Prof. Dr. Sebastian Şebu.

Spaţiul relativ limitat propus pentru această recenzie, nu ne permite o detaliere a cuprinsului şi problematicii lucrării, dar, fie şi sumar, punctăm ceea ce ni se pare a fi strict necesar. Mai întâi, titlurile celor cinci mari capitole: 1. *Vorbirea, dar divin al omului;* 2. *Cuvântul, cale de comunicare a mesajului divin;* 3. *Propovăduirea ca vestire şi însuşire a învăţăturii Bisericii;* 4. *Sfintele Taine — daruri ale lui Hristos Cuvântul prin Harul Sfântului Duh — de împărtăşire a harului dumnezeiesc mântuitor;* 5. *Liturghia Ortodoxă, paradigmă a unităţii între cuvânt şi Sfintele Taine.* Fiecare capitol, la rândul său, este împărţit în 4—5 subcapitole, corespunzător cu importanţa şi scopul propus. Evident, fiecare subcapitol îşi justifică locul în lucrare, dar — comparativ cu bibliografia omiletică românească în acest subiect, dintre toate ni se par inedite următoarele: I. 2. *Cuvântul uman degenerat* (p. 35), I. 3. *Îmbunătăţirea cuvintelor* (p. 36). Ambele paragrafe atrag atenţia asupra importanţei capitale a orientării cuvintelor, în cele două sensuri diametral opuse: spre cele vremelnice — implicând riscul degenerării, spre cele veşnice — al zidirii întru mântuire. IV. 1. *Unitatea indisolubilă între cuvânt şi Taine;* IV. 6. *Poziţia unor teologi ortodocşi (N. Afanasiev, Al. Schmemann şi J. Zizioulas) cu privire la o aşa-numită „eclesiologie euharistică"*; V. 4. *Caracterul sacramental şi soteriologic al propovăduirii.* Din ultimele trei paragrafe enumerate, al doilea (IV. 6) necesită câteva precizări, gândindu-ne că unii dintre cititorii acestei recenzii n-au mai întâlnit până acum expresia „eclesiologie euharistică". Primul teolog care a lansat-o a fost N. Afanassief, în lucrarea *Trapeza Gospodnja* (= *Masa Domnului,* Paris, 1952). *„Potrivit formulărilor sale* — spune părintele N. Dura — *Biserica este o comuniune euharistică în jurul episcopului, deci ar ajunge pentru deplina realizare a Bisericii această comuniune. Bisericile pot sta în comuniune* (zice Afanassief, n.n.), *indiferent de deosebirile lor dogmatice, pentru că învăţătura nu contează pentru constituirea Bisericii. Iar când mai multe comunităţi de acestea exclud, pe de o parte, comuniunea, comunitatea exclusă nu este mai puţin Biserică şi Tainele ei nu sunt mai puţin valide. Euharistia este „Taina Bisericii" şi ea trebuie înţeleasă eclesial şi nu individual..."* (p. 186). Precum se observă, acest punct de vedere este vecin, ba chiar frate, cu cel care alimentează doctrina despre „intercomuniune", susţinută de Bisericile protestante în cadrul Consiliului ecumenic, doctrină inacceptabilă din punct de vedere ortodox. Se ştie că, din punctul nostru de vedere, nu vorbim de intercomuniune, ci de *comuniune,* după un prealabil acord doctrinar deplin, acord ce reprezintă idealul ecumenic ortodox. Teologul Al. Schmemann şi-a însuşit din păcate punctul de vedere al compatriotului Afanassief, dar Ioannis Zizioulas, azi mitropolit de Pergam (fost profesor de teologie la Atena), cercetând îndeaproape implicaţiile, de fapt, pericolele „eclesiologiei euharistice", redefineşte argumentat doctrina ortodoxă. Ca o concluzie la acest mic comentariu, notăm şi o expresie a părintelui Dumitru Stăniloae, citată de părintele Dura: *„Biserica nu trebuie să fie doar o comuniune euharistică, ci şi o comunitate de învăţătură"* (p. 190, vezi nota 777).

După prezentarea materialului pe capitole și subcapitole, părintele-autor face, în loc de concluzii, binevenitele „Considerații finale", de fapt un mic rezumat al întregii lucrări (p. 225—231). Notăm câteva din frazele finale, care sintetizează, de altfel, întreaga problematică: *„Propovăduirea bisericească sau comunicarea mesajului dumnezeiesc în și prin Biserică este în relație indisolubilă cu Sfintele Taine, fiind izvor de înduhovnicire, sfințenie și mântuire. Predica este un act permanent al întrupării Logosului, este „un act soteriologic. . .". Între predică și Taine există un raport de întregire și de condiționare sfântă, adâncă. Precum credința nu ne poate mântui singură, ci doar însoțită de faptele bune, tot astfel și singură propovăduirea cuvântului nu ne poate mântui, căci avem trebuință de harul Sfintelor Taine* (p. 231).

Cartea beneficiază la sfârșit de trei rezumate, în principalele limbi de circulație internațională: germană, engleză și franceză (ordinea este fixată de autor). Rezumatul în limba germană este mai detaliat, având în vedere, pe de o parte, mediul din care autorul s-a informat cu precădere, iar pe de altă parte, facilitarea edificării pentru teologii vorbitori de limbă germană, interesați în subiect, din același spațiu.

Principalul scop al lucrării, așa cum reiese din conținutul ei, este de a demonstra, pe baza argumentelor biblice, patristice, dogmatice, liturgice ș.a., că între predică și cultul divin, privite în ansamblu, există o unitate indisolubilă, propriu-zis *predica fiind act liturgic*. Iar între predică și Sfintele Taine, privite sub raport special, există o complementaritate integrală, cuvântul nefiind un simplu instrument informativ, nici Sfintele Taine izvoare exclusive ale harului. Lucrarea dezbate, în detaliu, delicata problemă a raportului cuvânt-Taină, în condițiile în care multă vreme protestanții „clasici" au susținut supremația soteriologică a propovăduirii, Sfintele Taine fiind catalogate simple simboluri. Sub acest aspect, lucrarea părintelui Dura se prezintă ca o continuare și actualizare a tezei de doctorat a părintelui profesor Sebastian Șebu, *Preocupări și orientări în predica protestantă contemporană din Germania apuseană* („Mitropolia Ardealului", nr. 5—6/1980), în care autorul demontează cu metode științifice, mai multe aspecte negative ale predicii apusene, între care și teoriile protestante cu privire la raportul cuvânt-Taină.

Părintele N. Dura, prezentând limpede poziția ortodoxă cu privire la imposibilitatea mântuirii fără Sfintele Taine, face un pas mai departe, demonstrând că predica, odată cu demersul ei didactic, este și *un act sacramental*. Desigur, nu la nivelul Sfintelor Taine și niciodată separată de ele. De aceea, părintele-autor vorbește de *sacralitatea propovăduirii* (p. 68—69) și chiar de *caracterul sacramental și soteriologic al propovăduirii* (p. 213—217). Și numai aceste simple enunțuri ar putea șoca pe dogmatiștii ortodocși „rigoriști", dar părintele Dura subliniază permanent în lucrare, ca un foarte frecvent leit-motiv, că predica este izvor de har *(harul credinței)* și are, așadar, caracter soteriologic, *numai în unitate cu Sfintele Taine*. Iată ce spune, în concluzii: *„Disocierea sau separarea propovăduirii cuvântului de Sfintele Taine aduce mari prejudicii pentru amândouă. Propovăduirea fără Taine este o simplă doctrină, o oarecare cuvântare teoretică, o frazeologie sterilă, fără putere, un mesaj pur intelec-*

tual care poate da unele răspunsuri, dar nu poate încălzi inima și nu poate pune voința în lucrare. Iar Tainele fără vestirea cuvântului se depreciază, până la înțelegerea lor ca forme magice, la transformarea lor într-un ritual sec, care duce la formalism și rutină" (p. 230).

*

Trebuie să remarcăm că până la apariția cărții de față, literatura teologică românească nu a beneficiat de un reper bibliografic reprezentativ în acest subiect, în afară de precizările făcute de regretatul părinte academician Dumitru Stăniloae și de unele referințe sporadice făcute de alți autori, în anumite studii și articole, pe care părintele Dura le-a valorificat, de altfel, în lucrare.[1] Pe lângă limpezirile atât de binevenite, remarcăm încă o dată, alături de cele mai importante izvoare ortodoxe, vastul material bibliografic din catolicism și protestantism, cu deosebire în limba germană, ceea ce reprezintă un important serviciu pentru cercetătorii români (și nu numai) interesați în subiect. În acest context, sugerăm autorului să traducă lucrarea în limba germană, nu numai ca simplu act de restituire, ci și pentru a pune la dispoziție teologilor apuseni valorosul demers al cucerniciei sale, în care ei ar vedea, pe de o parte, larga deschidere a unui teolog ortodox față de preocupările lor, iar pe de altă parte limpezirea punctului de vedere al Bisericii noastre drept-măritoare. Gândindu-ne și la posibilitatea unei noi ediții românești, ne îngăduim o atenționare: se impune, după părerea noastră, o mică operație ortografică, în titlul și în interiorul lucrării. În expresia „Propovăduirea Cuvântului și Sfintele Taine...", „c"-ul subliniat de noi, să fie mic, pentru a nu îngădui anumite ambiguități. Nefolosirea lui „C" mare nu constituie în acest caz un act de impietate la adresa Cuvântului-Hristos, ci elimină eventuale confuzii. Și cu „c" mic, înțelege oricine că este vorba de propovăduirea cuvântului evanghelic al lui Hristos, mai ales că în lucrare apare exprimată deseori relația „propovăduire-Taine", „predică-Taine", deci cu „p" mic, cum este și firesc din punct de vedere ortografic. Desigur, „propovăduire", „predică", sunt întrebuințați ca sinonime pentru „cuvânt", ca act omiletic rostit sau scris. În cazul în care s-ar menține „C"-ul mare, atunci „și"-ul despărțitor devine pleonastic. Când spunem „Sfintele Taine", spunem implicit „Sfânta Euharistie", ba de multe ori în exprimările noastre liturgice prin „Sfintele Taine" ne referim exclusiv la „Euharistie", adică la Cuvântul-Hristos. Căci Hristos-Cuvântul și Hristos Euharistic sunt două sintagme care desemnează Aceeași Persoană. De aceea, spunând *Cuvântul și Sfintele Taine,* este ca și cum am spune *Hristos și Hristos.* Repetăm, este părerea noastră, care s-ar putea să nu fie și a specialiștilor filologi,

---

1 Ne îngăduim să observăm, însă, că unul din cele mai reprezentative studii în subiect, deși a fost utilizat și citat în interiorul lucrării, lipsește din lista bibliografică finală. Este vorba de articolul *„Cuvântul lui Dumnezeu și Sfintele Taine în Biserica Ortodoxă"* publicat de părintele drd. Veniamin Micle în „Ortodoxia", anul XXIV, (1972), nr. 4, octombrie—decembrie, p. 543—556; republicat în vol. *Trepte spre Amvon,* Râmnicu-Vâlcea, 1993, Editura Mânăstirii Bistrița (Oltenia), p. 23—35. Acest studiu, de excepțională valoare, care sintetizează problematica raportului cuvânt-Taină în ortodoxie, ar merita, desigur la o nouă ediție a cărții părintelui Dura, să figureze la loc de cinste și în bibliografia generală.

pe care, desigur, părintele autor îi va consulta şi care vor avea, evident, ultimul cuvânt. Am insistat, însă, asupra acestui amănunt gândindu-ne ca în cazul că avem dreptate, ar fi păcat ca valoarea excepţională a lucrării să fie ştirbită din cauza dimensiunii unei litere . . .

O apreciere specială se cuvine ţinutei ştiinţifice imprimate lucrării: buna distribuire a materialului, onestitatea citării operelor utilizate, informaţia completă în notele de subsol, repartizarea ştiinţifică a lucrărilor în bibliografia finală,[2] stilul ales, ferit de preţiozităţi şi exprimări ambigui, totodată (şi nu în ultimul rând) formulări proprii prezente în fiecare paragraf. Teza părintelui Dura nu este un catalog de citate sudate artificial, cum din păcate întâlnim uneori în lucrări similare, ci se prezintă ca un autentic act de gândire şi creaţie ortodoxă personală.

Felicitându-l din toată inima pe părintele coleg, ne exprimăm convingerea că această carte este prima dintr-un şir de alte valoroase lucrări pe care le aşteptăm şi care, judecând după spiritul academic în care a elaborat-o pe cea de faţă, cu siguranţă vor îmbogăţi substanţial literatura noastră omiletică.

Preot lect. Dr. VASILE GORDON

---

2 **Izvoare:** A. *Sfânta Scriptură;* B. *Opere ale Sfinţilor Părinţi şi Scriitori Bisericeşti;* C. *Lucrări şi Studii Teologice;* D. *Volume colective şi lucrări laice.*

«LES APOLOGISTES CHRÉTIENES ET LA CULTURE GRÊQUE», sous la direction de Bernard Pouderon et Joseph Doré, Ed. Beauchesne, Paris, 1998, 478 p.

În colecția „Théologie Historique" a renumitei edituri de teologie pariziene a apărut — în luna decembrie 1998 — volumul «Les Apologistes chrétienes et la culture greque», în care se află editate contribuții aduse de teologi și patrologi, eleniști, latiniști și orientaliști la colocviul cu același titlu organizat în perioada 2—3 septembrie 1996 de către departamentul de limbă greacă al Universității din Tours și departamentul de cercetări teologice și pedagogice al Institutului Catolic din Paris.

Autorii — sunt 23 de studii — analizează cu mijloacele specifice direcției de știință din care vin, atitudinea unor Părinți ai Bisericii sau mentalitatea acestora în raport cu epoca lor și cultura epocii în care ei erau figuri reprezentative. Apologetice iudeo-elenistică și primele apologii creștine, dialogul între creștinism și cultura greacă, figura lui Socrate în opera Sf. Iustin Martirul și Filosoful — căruia I se analizează și vocabularul filosofic, critica pluralismului grec în „Discurs către greci" a lui Tatian „dinamis" și „taxis" în concepția trinitară a lui Athenagoras, cele trei culturi ale lui Theofil al Antiohiei, precum și analizarea relației creștini-lume (după „Ad Diognetum") apologetică — Apocrife, apologeți greci — crearea lumii sunt titlurile care încheie prima parte a volumului. Cea de a doua parte cuprinde studii legate de Diodor din Sicilia și „icoana" lui arătată de apologeți, reflecții asupra formării unei elite intelectuale creștine în secolul al II-lea în școlile Atenei, ale Romei și ale Alexandriei, Tertulian și istoria apologeticii, Lactanțiu și discursul filosofic al operei sale în raport cu cultura greacă, precum și alte studii legate de Sf. Ieronim, Fer. Augustin, Sf. Chiril sau evoluția discursului apologetic, modul de expunere a adevărurilor de credință la Sf. Grigorie de Nazianz sau Théodoret de Cir ca istorici ai Bisericii. Remarcabile sunt expunerile privind cultura eleno-siriacă în Biserica Iacobita de secol VII—VIII, sau influența literară a apologiei lui Aristide asupra textului Actului Pătimirii și Morții lui Eustatie de Mtskheta din veacul al VI-lea precum și studiul care clarifică relația apologetică creștină (în genere) — cultură greacă.

Diversitatea mijloacelor și a circumstanțelor istorice în care sunt analizate temele - ușor creionate de noi mai sus - excelența limbajului de specialitate - volumul ar merita o analiză asupra chestiunilor de limbaj filosofic supuse atenției — precum și posibile acceptări și refuzuri ce le pot naște ideile propuse lecturii, fac din cartea de față un „partener de

dialog" demn de luat în seamă. Credem că volumul vine în ajutorul preotului creştin care voieşte să-şi ajute fraţii intelectuali care-şi mai caută locul spiritual gravitând încă între religiozitate (Biserică) şi ireligios. Soluţiile patristice în ceea ce priveşte inculturalizarea Evangheliei sau pastoraţia celor cu o cultură reală, dar mult aplecată spre păgânism (chiar când acesta se ascunde în spatele „umanismului") oferite la participanţii la „discuţiile" cuprinse în volum sunt viabile. Analizate şi bine însuşite în plan intelectual, ele pot constitui şi pentru noi posibile rezolvări duhovniceşti la probleme care depăşesc sfera duhovnicescului. Şi pentru aceasta cartea merită citită şi, măcar în parte, oferită lectorului, în limba română.

Bedouelle, Guy: «DIZIONARIO DI STORIA DELLA CHIESA», Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1997, 227 p.

Apărut cu titlul original, în limba franceză, „Dictionnaire d'Histoire de l'Eglise", la Chambray în 1944, dicţionarul — tradus de Enzo Panzacchi în limba italiană — această istorie a Bisericii se adresează, după intenţiile declarate ale autorului şi ale editorilor (francezi şi italieni), acelor creştini care doresc să amplifice şi să aprofundeze cunoştinţele lor de istorie şi teologie. De aici simplitatea, concizia şi claritatea textului.

Lucrarea prezintă nume de Sfinţi sau teologi, probleme istorice (evanghelizarea barbarilor, naşterea mişcării ecumenice) sau de teologie (excelent articolul despre Biserică şi teatru — pg. 246, probleme de filologie sau pnevmatologie, sociologie (discursul asupra naşterii Universităţii) sau pastorală (datele cu privire la „Azione Cattolica" sau americanism), de filosofie (liberalismul catolic la Lacordaire, Lamennais, Montambert) sau istorie modernă (excelente articole cu privire la catolicism şi nazism, cu privire la „riturile chineze" sau Revoluţia franceză şi Biserica). Câteva „medalioane" ale unor personalităţi sunt marcante (Patriarhul Atenagora, S. Giovanni Bosco, Bossuet, Francisc de Sales sau cel de Saverio, Gioachino da Fiore, Kierkegaard, Martin Luther King, Antonio Rosmini) nu atât prin acurateţea „ştiinţifică" — ea nefiind trăsătura fundamentală a cărţii — cât prin simplitatea prezentării care cheamă la lectură. O carte pentru oameni simpli, dar deloc simplistă.

Să amintim doar că în aceeaşi coloană „IN UNUM", Battista Modin publica un „Dicţionar enciclopedic al gândirii Sf. Toma d'Aquino (1991, 668 pg.) şi un „Dicţionar al Teologilor" (1992, 694 pg.), iar Raimondo Sprazzi publica un excelent „Dicţionar — Enciclopedia gândirii sociale creştine" (1992, 1056 pg.). Texte şi preţuri accesibile celor care vor să citească literatură creştină de sinteză. Şi de calitate.

Pr. Asist. Drd. CONSTANTIN NECULA

Ruben A. Alves, CARTEA CUVINTELOR BUNE DE MÂNCAT SAU BUCĂTĂRIA CA PARABOLĂ TEOLOGICĂ, trad. de Conf. Dr. Virginia Gâlea, Prefață, Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1998, 191 p.

Colecția „Eseuri", a Editurii Deisis ne propune spre lectură o carte de o mare profunzime ce se întrezărește destul de greu în „argumentul" titlului. Prefațată de tânărul teolog Ioan I. Ică jr., cartea evreului brazilian devenit psihanalist creștin și poet, Ruben A. Alves, ne prezintă un alt mod de abordare teologică a existenței făcând apel la un limbaj „poetic-imagistic-nocturn". Despre autor deținem foarte puține date biografice și aflăm din prefață că este foarte zgârcit în detalii personale, dar le compensează cu prisosință prin limbajul concret și plurisemantic al imaginilor și simbolurilor, al viselor, frumuseții și poeziei întâlnite în paginile sale.

Transformarea teologiei în epistemologie a făcut din teologie știință, reducând misterul ei la discurs, metaforele și imaginile biblice la doctrine iar frumusețea poetică a teologiei la proza aridă a tratatelor. Demersul autorului poate fi conceptualizat ca o introducere poetico-simbolică în creștinism sau mai bine zis ca o introducere autentică în religia creștină, folosind exemple din operele poeților și scriitorilor contemporani, ale artiștilor și muzicienilor pe care-i adună spre a fi martori și mărturisitori la Ospățul Împărăției.

Volumul de față se prezintă ca un ciclu de conferințe ținute în Statele Unite „presărat" cu bogate repere artistice și observații psihologice care pornesc de la o anumită „dezvățare" spre „tăcere" trecând poetic prin „cuvinte-trup" și „cuvinte bune de mâncat" debordând în „poezie și magie", „frumusețe și politică" pentru a se opri profetic în „cuvântul Profetului".

Fiecare din cele opt capitole sunt introduse de cugetări memorabile ale unor oameni iluștri, alese cu inspirația poetului ce se întoarce mereu la Cuvântul întemeietor ce se ivește din adâncul tăcerii.

În primul capitol ne predă „uitarea" citându-l pe profesorul Roland Barthes de la College de France care își încheia discursul inaugural provocându-și auditoriul la un alt fel de înțelegere a înțelepciunii pornind de la cuvântul latinesc **sapientia** care vine de la verbul **sapor** ce înseamnă **a gusta:**

„De aceea încerc să mă las dus de forța a tot ce-i viu: uitarea... Există o vârstă la care îi învățăm pe alții ceea ce știm. Îi urmează o alta, la care-i învățăm pe alții ceea ce nu știm... Vine acum probabil vârsta altei experiențe: cea a dezvățării, când ne îngăduim să fim la cheremul

imprevizibilei prelucrări pe care o impune uitarea sedimentării tuturor tipurilor de cunoașteri, de culturi, de credințe. Această experiență are, cred, un nume ilustru și de modă veche pe care îndrăznesc să-l iau aici, fără rușine, în însăși etimologia lui: sapientia: nu o putere, un dram de cunoaștere, un dram de înțelepciune, ci gust, cât mai mult gust cu putință...".

Și această gustare o oferă „profesorul-paianjen" ce-și țese plasa cuvintelor precum bucătarul meniul, convins că lecțiile trebuie să aibă titluri care să anunțe cuvintele ce vor fi servite.

Euharistia este privită în dimensiunea ei soteriologică argumentată pe elemente simple: „dacă trupul și sângele ar fi asimilate în trupurile noastre, ele ar deveni ceea ce suntem noi. Dar Euharistia e inversul normalității: mâncăm și bem pâinea și vinul, dar pâinea și vinul sunt cele care ne mănâncă pe noi. Urmează să devenim ceea ce sunt ele: trupul și sângele lui Hristos".

Capitolul I se încheie și el într-o notă profetică: „trebuie să uităm pentru a ne aduce aminte, să uităm pentru a învăța din nou...". Deși ciudată, afirmația autorului aduce o nouă înțelegere a timpului ca regăsire a amintirilor uitate într-o școală a spiritului ce învață uitarea ca aducere aminte.

Cele două povești despre sat, una scrisă de Garcia Marques iar cealaltă de Isak Dinesen ne fac să înțelegem taina Cuvântului prin care hristologia devine antropologie și biografie în același timp. Autorul se folosește de ele pentru a-și argumenta ideea: „suntem ceea ce mâncăm pentru că mâncarea precede vorbirea iar cuvintele sunt substitute ale mâncării pe care nu o avem". Copilul cunoaște înțelepciunea mâncării. În gura flămândă i se dă prima „lecție" fără cuvinte despre viață, o lecție anterioară oricărui cuvânt și care este începutul tuturor cuvintelor, de fapt este premiza unei ființe eshatologice, care trăiește în viitor, fiind stăpânit de mâncarea ce n-a fost încă preparată. Hristos a tânjit adeseori după un alt fel de mâncare și de puține ori a fost înțeles de cei din jur. De aceea bucătăria e un loc al transformărilor, spune autorul, iar bucătarul, o ființă utopică ce lucrează în acel spațiu de dragul unui alt spațiu și timp.

Gătitul este un ritual liturgic, este arta de a face real ceea ce este ireal, de a face prezent ceea ce este absent „o metaforă euharistică". Dumnezeu e absența care mântuiește. Suntem mai mult decât ceea ce mâncăm, spune autorul, suntem și mâncarea pe care o dorim și nu o putem mânca, suntem visele pe care le mâncăm, transformați de ceea ce nu există. „Ce suntem fără ajutorul a ceea ce nu există?" (Paul Valery). Suntem salvați — spune Alves — de puterea visării. Visarea e puterea care-i învie pe cei morți... Și Euharistia e un loc gol, tăcut, pentru visele noastre, înaintea Celui Absent; nu prezența săvârșește miracolul ci el e săvârșit de puterea absenței. Dar posibilitatea de a ajunge aici e delimitată de praxis-ul fiecăruia, de frumusețea faptelor noastre.

În „frumusețe și politică" autorul conchide existența a două feluri de politică ce definesc de fapt ideea întregului capitol: „prin dragostea de putere, oamenii devin jucării, obiecte la cheremul celor ce au putere.

Sunt forţaţi să-şi uite visele. Mor. Prin puterea dragostei — politica frumuseţii — se naşte un popor şi pustiurile devin grădini".

Ultimul capitol „Cuvântul Profetului" explică oarecum de ce pustiurile devin grădini prin puterea dragostei, asemănându-ne pe fiecare cu o grădină a trupului pe care Dumnezeu ne-a chemat să ne-o îngrijim ca nişte grădinari. Suntem frumoşi — spune Alves — fiindcă înlăuntrul nostru există o grădină care din când în când se lasă văzută prin gesturile noastre. Întreaga carte este o invitaţie la redescoperirea Paradisului pierdut ce începe cu lucrurile simple ale unei trăiri autentic creştine.

Cele două „adăugiri" făcute la ediţia română de părintele Ioan I. Ică jr., aduc un plus de analiză asupra unui concept (cel evreiesc) şi a unei teme (steinhardtiene) ce deschid teologului şi cititorului vastitatea unor întâlniri interioare profunde. Terminându-se cartea îmi revin din uitare cuvintele „Profetului": „Apusul e frumos fiindcă e o metaforă pentru noi înşine. Suntem curcubeele dinaintea înserării, care îşi joacă culorile înainte de a veni noaptea...". Să ne-nfruptăm dar împreună din această carte în aşteptarea neînseratei dimineţi.

Pr. Drd. CRISTIAN MUNTEAN

Jeane Ancelet-Hustache, MEISTER ECKHART ŞI MISTICA RENANĂ, Traducere din limba franceză de Monica Jităreanu, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1997, 195 p.

Fină cunoscătoare a spiritualităţii medievale apusene şi a misticii germane în particular, Jeane Ancelet-Hustache îşi face apariţia pe scena cărţii româneşti prin traducerea realizată în 1997, a cărţii sale „Meister Eckhart şi mistica renană". După cum citim în aprecierile făcute la adresa cărţii, după patru decenii de la apariţia ei (1956), cartea în discuţie este considerată a fi una dintre cele mai bune monografii asupra lui Meister Eckhart.

Înainte de a trece la dezbaterea doctrinei mistice eckhartiene şi a contextului istorico-bisericesc în care ea a apărut, autoarea considera a fi nimerită o scurtă introducere în universul misticii oferind astfel o concisă şi la obiect expunere a conţinutului unor termeni ca de exemplu: mistică, sau teologie mistică speculativă. Ceea ce poate fi observat încă din această scurtă introducere este organizarea extrem de riguroasă a conţinutului expunerii. Această afirmaţie rămâne valabilă pentru întreaga carte. Informaţiile oferite despre epoca în care a trăit Meister Eckhart sunt extrem de condensate, autoarea reuşind ca într-un spaţiu relativ restrâns să comprime o serie de date selectate cu multă grijă. Astfel, datele oferite despre spiritualitatea de până la Meister Eckhart (despre Hildegarde de Bingen, Elisabeth de Sconau, despre comunităţile de beguine, despre Metchilde de Magdeburg; Mechtilde de Hackeborn, etc.), sunt — aşa cum am mai spus — extrem de concise reuşind totuşi să realizeze o imagine complexă a spaţiului în care urma să apară reprezentantul cel mai de seamă al misticii germane din secolul al XIV-lea.

Citând-o pe autoare: „Nici o perioadă din Evul Mediu, nici o provincie n-a fost mai încercată decât sfârşitul celui de-al XIII-lea secol şi durerosul secol al XIV-lea german, plin de tulburări, de disensiuni şi în care flagelurile se înmulţesc" (p. 21). Dată fiind această complexitate a contextului istoric al epocii este impresionant încă o dată modul extrem de concis şi totuşi la fel de limpede al organizării materialului cărţii. Există un echilibru intern al conţinutului lucrării. Totul pare a fi extrem de bine cântărit înainte de a fi expus, evitându-se astfel o avalanşă de date care ar necesita un spaţiu foarte larg. Influenţele în materie de doctrină care au existat în epoca respectivă, rivalităţile dintre şcoala franciscană şi cea dominicană (care preia tomismul), datele de ordin politic, istoric, etc. sunt multiple dar şi foarte concentrate.

Luând în considerare apoi, capitolul despre mistica lui Meister Eckhart observăm acelaşi echilibru în expunere. Se încearcă o prezentare concisă a punctelor importante aparţinând doctrinei mistice eckhartiene, doctrină care — aşa cum spune autoarea — are faima de a fi dificilă, ea fiind apoi complicată „prin interpretări inspirate din gnosticism, panteism, hegelianism sau teosofie" (p. 43). În acest capitol este sesizată şi accentuată doctrina naşterii Cuvântului în sufletul abandonat iar apoi cea a identificării cu Hristos Mediatorul, cap al trupului mistic ale cărui membre sunt creştinii; doctrine care se constituie în centrul misticii eckhartiene.

Considerăm apoi binevenită introducerea în spaţiul acestei cărţi a unor texte traduse din scrierile misticului german: „Instrucţiuni spirituale", „Cartea consolării divine" sau anumite predici. Pentru cei care nu au acces la scrierile lui Eckhart traducerile oferite de autoare sunt extrem de folositoare. Din fericire, printre traducerile în limba română de după 1989 se numără şi cea a unor scrieri ale lui Meister Eckhart. Au fost astfel traduse în Editura Herald, Bucureşti, de către V. Comnea şi D. Dumbrăveanu: „Învăţături spirituale", „Cartea consolării divine", „Despre omul de neam mare", „Despre detaşare".

Date interesante ne sunt oferite apoi în capitolul despre mistica renană după Meister Eckhart. Aici sunt menţionaţi binecunoscuţii discipoli ai lui Eckhart: J. Tauler şi H. Suso. Observăm, introducerea unor fragmente din operele celor doi mistici, relevante pentru expunerea făcută asupra doctrinei lor.

La sfârşitul cărţii, extrem de interesantă şi echilibrată ni se pare a fi încercarea de „reabilitare" a lui Meister Eckhart de către autoarea cărţii. Capitolul în care se întâmplă acest lucru poartă în mod sugestiv titlul: „Justus in perpetuum vivet...". Referitor la procesul de la Colonia împotriva lui Eckhart, se afirmă în cartea de faţă, că are la origine „josnice uneltiri" şi că „protagoniştii i-au fost personaje puţin recomandabile". „Textele lui Eckhart — spune autoarea — au fost desfigurate iar unii critici nu ezită să spună că au fost falsificate". Eckhart a fost „condamnat pe un teritoriu ne-german, de către un papă ne-german care era Ioan al XXII-lea". Dovedind un rafinament aparte, autoarea mai spune: „Când citim fraza din bula (de condamnare a lui Eckhart n.n.), „A voit să ştie mai mult decât i se cuvenea", putem oare uita că personajul în care Germania s-a recunoscut cel mai bine, de secole, e acel Faust a cărui dramă esenţială este cea a cunoaşterii?" (p. 182).

„Meister Eckhart şi mistica renană" rămâne una dintre acele cărţi care captivează şi care totodată prezintă o ţintă ştiinţifică serioasă.

SILVANA BUNEA

ÎNDRUMĂRI OMILETICE

CRONICA FACULTĂȚII

BISERICA ÎN ACTUALITATE

RECENZII